Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
Nouvelle Revue de science missionnaire

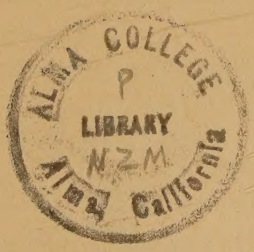
Redaktion Rédaction

Prof. Dr. Joh. Beckmann S. M. B.

P. Dr. Laurentius Kilger O. S. B., Uznach

P. Dr. Pierre de Menasce O. P.
Professeur à l' Université de Fribourg

P. Dr. Franz Solan Schäppi O. M. Cap.
Provinzial, Luzern



I. Jahrgang 1945 **Première Année**

Redaktion und Administration: Seminar Schöneck/Beckenried
Schweiz Suisse

39541

Inhaltsverzeichnis — Sommaire

Beckmann, Prof. Dr. Joh., Von der alten zur neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft . . . . . 3— 11

— Handschriften zur Missionsgeschichte Chinas im Britischen Museum 108—112

— Ein Dokument zur Geschichte des chinesischen Klerus im 18. Jahrh. 184—193

Beerli, P. Fidelis, A propos du Sacrement de Pénitence dans les Missions du Cameroun . . . . . 118—124

Borer, P. Anton, Das Tagebuch André Ly's als Quelle der Missionspastoral 194—203

Bürkler, Dr. Xaver, Fasten- u. Abstinenzpraxis in der chinesischen Mission 258—271

Felder, Bischof Hilarin, Zum Geleit . . . . . 1— 2

Frei, Prof. Dr. Gebhard, Zum chinesischen Gottesbegriff . . . . 221—228

Henninger, Dr. Josef, Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran.
I. Die Lehre vom Heiligen Geist . . . . . 135—140
II. Maria und die Jugendgeschichte Jesu . . . . . 304—314

Höltker, Dr. Georg, Das Pidgin-Englisch als sprachliches Missionsmittel in Neuguinea . . . . . 44— 63

Kilger, P. Dr. Laurenz, Die Peru-Relation des José de Acosta 1576 und seine Missionstheorie . . . . . 24— 38

— Watawa - schwarze Schwestern . . . . . 113—117

Koppers, Prof. Dr. Wilhelm, Missionare und Eingeborene . . . . 272—295

Menasce, Prof. Dr. Pierre de, Polarité et l'activité missionnaire . . 81— 87

— La Théologie de la Mission selon M. Kraemer . . . . . 241—257

Oudenrijn, Prof. Dr. M. A. van den, Le «Sour Petrosi», vademecum pour les missions asiatiques du 14me siècle . . . . . 161—168

Pang, Dr. Ching-jen, Documents chinois sur l'histoire des Missions catholiques au XVIIe siècle . . . . . 39— 43

Plattner, F. A., Die erste Groß-Expedition von Jesuiten-Missionaren deutscher Zunge . . . . . 169—183

Rahner, Prof. Dr. Hugo, Neue Wege der antiken Missionsgeschichte. (Zum Andenken an F. J. Dölger.) . . . . . 12— 23

Schäppi, P. Dr. Franz Solan, Moraltheologische Beleuchtung der (afrikanischen) Eingeborenen-Tänze I . . . . . 204—216

Schumacher, Prof. Josef, Um eine Neubegründung der Mission . . 88— 94

Zürcher, Prof. Dr. Josef, Die Bearbeitung von Antoine's Moraltheologie für die Missionare durch den Franziskaner Philipp von Carbognano 125—134

Missionsrundschau.

Emmerich, P. Heinrich, China . . . . . 95—107

Lavarenne, Mgr. J., La France missionnaire pendant la guerre . . . 296—303

Würms, A., Das heimatliche Missionswesen Englands während des Krieges 217—220

Literarische Umschau. Revue des Revues.

Beckmann, Prof. Dr. Joh., Monumenta Serica . . . . . 141—145
— Monumenta Nipponnica . . . . . 145—150
Bürkler, Dr. Xaver, Das Jahrbuch des Akademischen Missionsbundes, Freiburg (Schweiz) . . . . . 56— 68
Kilger, P. Dr. Laurenz, Die römische Konferenz der katholischen Missionen Afrikas und ihr Organ AFER . . . . . 64— 65
— Zur Missionsliteratur der Karmeliter . . . . . 229—233

Besprechungen. Comptes Rendus.

Abegg, Indische Psychologie. (Frei) 160
Acta Tropica, Vol. I (1944). (Höltker) 80
Anthropos, Tom XXXV/XXXVI (1940/41). (Beckmann) 158
Aufenanger und Höltker, Die Gende in Zentral-Neuguinea. (Beckmann) 159
Barth K., Auslegung von Matthäus 28, 16—20. (Lachenmeier) . . 316
Beckmann, Der einheimische Klerus in den Missionsländern. (Kilger) . 152
— -Frei, Altes und neues China. (de Menasce) 158
Blanchod, Les mœurs étranges de l'Afrique Noire. (Beckmann) . . 328
Blanke, Der Islam als missionarisches Problem. (de Menasce) . . 77
Blum-Ernst, Der Zeugendienst für Christus in der islamischen Welt. (de Menasce) 77
— Die orthodoxe Glaubenslehre der Mohammedaner. (de Menasce) . 77
Brechter, Die Quellen zur Angelsachsen-Mission Gregors des Großen. (Kilger) 234
Broomfield, Colour Conflict. (Beckmann) 237
Bürkler, Die Sonn- und Festtagsfeier in der katholischen China-Mission. (de Menasce) 153
Cabrières, Booker Washington. (Beckmann) 160
Campbell, Man-Power in the Twentieth-Century Church. (Brem) . . 236
Chappoulie, Rome et les Missions d'Indochine au XVII^e siècle. (Beckmann) 317
Danquah, The Akan Doctrine of God. (Weiß) 318
Dessauer, Wissen und Bekenntnis. (Beckmann) 73
Die Sammlung der Gemeinde. (Beckmann) 156
Donauer, Auf Apostelwegen in Indien. (Bürkler 155
Eranos-Jahrbuch 1943 (Bd. X). (Frei) 79
— 1944 (Bd. XI). (Frei) 240
Fazy, Le P. Ippolito Desideri à Lhasa. (Beckmann) 154
Farson, Der gottverlassene Kontinent. (Beckmann) 239
Felder, P. Bernhard Christen. (Beckmann) 74

Gabus, L'Afrique aux trois visages. (Beckmann) 238
— Vie et coutumes des Esquimaux Caribous. (Beckmann) . . 320
Goodall, New Guinea News. (Höltker) 236
— The Church in the South Seas. (Höltker) 236
Hailey, The future of Colonial Peoples. (Beckmann) 238
Herwegen, Sinn und Geist der Benediktiner-Regel. (Kilger) . . . 72
Jann, Monumenta Anastastiana (pars prima, Vol. I—III). (Beckmann) . 69
Journet, L'Eglise du Verbe Incarné. (Schumacher) 315
Kälin, Indianer und Urvölker nach Jos. Fr. Lafitau (1681—1746). (Kilger) 154
Katholisches Missions-Jahrbuch der Schweiz 1945. (Zürcher) . . . 318
Keller, Amerikanisches Christentum - heute. (Beckmann) . . . 157
Kellerhals, Evangelium und Islam. (de Menasce) 77
— Der Islam, die Versuchung der Kirche. (de Menasce) . . . 77
— Eine untergegangene christliche Kirche. (Beckmann) . . . 156
Lemaitre, I. L'universalité du message chrétien. II. Comment Jesus et les apôtres ont-ils envisagé la tâche missionnaire de l'église. (Lachenmaier) 72
Lin Tsiu-sen, Organismus und Organisation. (Beckmann) . . . 160
Marbach, St. Kolumban in Wangen. (Kilger) 73
Meier, Vom Wesen der islamischen Mystik. (Henninger) 159
Menasce de, Une Apologétique mazdéenne du IXe siècle: Škand-Gumânîk Vicâr. (Henninger) 151
Morin, La Règle de Saint Benoît. (Kilger) 72
Netzhammer, Sankt Otmar. (Kilger) 152
Nicod, La vie mystérieuse de l'Afrique noire. (Beerli) 79
Perraudin, Lavigerie, ses principes missionnaires. (Frz. Solan Schäppi) . 75
Plattner, Ein Reisläufer Gottes. (Bürkler) 154
Ritter, Die Schlange in der Religion der Melanesier. (Höltker) . . 239
Schick, Vorboten und Bahnbrecher. (Kilger) 155
Schmidlin-Tragella, Manuale di Storia delle Missioni cattoliche. (Beckmann) 152
Vaumas, L'éveil missionnaire de la France. (de Menasce) . . . 234
— Lettres et Documents du Père Joseph de Paris concernant les Missions Etrangères. (de Menasce) 234
Wilhelm-Jung, Das Geheimnis der goldenen Blüte. (Frei) . . . 160
Witschi, Hat die Mission einen Sinn? (Schumacher) 235
— Christus siegt. (Bürkler) 237
Wu Kien-yong, Wissenschaft der Liebe. (Frei) 156
Zimmerli, Der Prophet im Alten Testament und im Islam. (de Menasce) 77

Printed in Switzerland
Buchdruckerei Gebr. Oberholzer, Uznach

Zum Geleit.

Es ist für mich eine große Genugtuung, die **»Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft«** ankünden zu dürfen. Das Geleitwort zur ersten Kath. missionswissenschaftlichen Zeitschrift schrieb im Jahre 1911 Seine Eminenz Kardinal Fischer, Erzbischof von Köln. Kurz vorher hatte Univ.-Prof. Dr. Joseph Schmidlin das »Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen« gegründet, das fortan die »Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte« sowie die »Missionswissenschaftlichen Studien« betreute und auch der »Zeitschrift für Missionswissenschaft« zu Gevatter stand. Herausgeber und Seele der letzteren war Prof. Schmidlin selbst, unterstützt von einem zahlreichen Stab von Mitarbeitern aus allen Gegenden des deutschen Sprachgebietes. Jahrzehnte lang erwarb seine Zeitschrift große Verdienste, um so mehr, als sie das einzige katholische Organ dieser Art war, indes auf nichtkatholischer Seite verschiedene ähnliche Unternehmen existierten.

Nach einem Vierteljahrhundert brachten es die Umstände leider mit sich, daß die Schmidlinsche Zeitschrift den Zielen des Institutes für missionswissenschaftliche Forschungen nicht mehr entsprach. Das Institut beschloß deshalb im Jahre 1937, an ihrer Statt eine Vierteljahrsschrift herauszugeben unter dem Titel »Missionswissenschaft und Religionswissenschaft«. Als Schriftwarte zeichneten die bekannten Professoren Max Bierbaum und J. P. Steffes, denen sich neuerdings eine ansehnliche Zahl von Mitarbeitern anschloß. Der erste Jahrgang der Serie begann 1938, der letzte mußte infolge der Kriegsverhältnisse 1941 abschließen.

Seither entbehrte die theoretische Missionsforschung jedes Publikationsmittels und die praktische Missionskunde vermißte jede Handreichung seitens der zuständigen Fachmänner. Dieser Mangel war auf die Dauer umso unerträglicher, als die Jetztzeit zu unermüdlichen Anstrengungen auf dem Gebiete der Glaubensverbreitung drängt. Die unter unsern Augen sich vollziehende Umschichtung der Heidenvölker und der Weltlage muß jedermann überzeugen, daß die nächste Zukunft für das Schicksal der Missionen auf Jahrhunderte hinaus entscheidend sein wird. Die großen Missionspäpste der neuesten Zeit sind von diesem Gedanken geradezu überwältigt. Daher ihr unaufhörliches Mahnen, die Missionsaktion zu organisieren, ein umfassendes Missionsprogramm zu entwerfen und sämtliche Katholiken zu einem welterobernden Missionskreuzzug zu mobilisieren. Die Nachkriegszeit wird noch gebieterischer, als es bisher der Fall war, alle Missionskräfte aufraffen und anspannen

müssen, wollen wir dem göttlichen Befehle nachkommen: »Gehet hin und lehret alle Völker!«

Hand in Hand damit muß aber auch die Missionskunde gefördert werden. Zu einem guten Teil geschieht das wohl schon durch die Veröffentlichungen der päpstlichen Glaubenswerke und der einzelnen Missionsorden und Missionsgesellschaften. Allein so wichtig und unentbehrlich diese Werbeschriften sind, sie dienen doch mehr bloß der Weckung des missionarischen Eifers und der Sammlung nötiger Geldmittel. Daß diese Propagandatätigkeit auch wissenschaftlich unterbaut sein muß, ist selbstverständlich. Die Glaubensboten sollen nicht bloß eine gediegene Allgemeinbildung in den humanistischen, philosophischen und theologischen Fächern besitzen, sondern zudem über entsprechende Missionskenntnisse verfügen. Zur Erreichung dieses Zweckes dienen die üblichen Vorbereitungskurse vor Aussendung der Missionäre, die missiologischen Fakultäten an der Gregoriana und Propaganda in Rom, die Institute für Missionswissenschaft an den Universitäten von Münster i. W. und Freiburg i. d. Schweiz, das »Jahrbuch des Schweizerischen Katholischen Akademischen Missionsbundes« und die von Prof. Dr. Beckmann eben begründete »Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft«.

Die neue Zeitschrift will somit Sammelplatz sein, an dem die zünftigen Missionstheoretiker und die erfahrenen Missionspraktiker sich finden und gegenseitig ihre Schätze austauschen zu dem einen erhabenen Ziele der Glaubensverbreitung. Sie will die Missionsarbeit draußen im weltweiten Weinberg des Herrn unterstützen und erleichtern. Sie will schließlich den Missionsfreunden der christlichen Stammlande Überblick und Einsicht geben in das werdende, ringende und reifende Gottesreich auf Erden.

In Anbetracht dieses hohen und heiligen Berufes begrüßen wir das Erscheinen der »Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft« aus ganzem Herzen. Wir wünschen ihr Gottes reichsten Segen, treue Mitarbeit und einen weiten Leserkreis in Heimat und Übersee.

Freiburg, Schweiz, am Missionssonntag 1944.

+ F. Hilarin Felder OFMC.
Titularbischof von Gera.

Von der alten zur neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft.

Von Prof. Dr. Joh. Beckmann, S. M. B.

Rings herum herrscht Krieg und gigantische Zerstörung. Das heimatliche Missionswerk ist in einigen Ländern, wie in Frankreich, Belgien und Holland schwer getroffen, in anderen Ländern, wie in Deutschland [1] und Italien, dem Moloch Krieg geopfert worden. In den Missionsländern sind weite Gebietsstrecken unter die Kriegsräder geraten, die zermalmend und vernichtend über die oft noch junge und schwache Missionskirche hinwegfahren und vielfach innerlich und äußerlich gebrochene Gemeinden, oft ohne Hirten, zurücklassen. In den von der Kriegsfurie noch verschonten Ländern herrschen durch Teuerung und Abschnürung verursachte Not, und mühen sich Missionare mit geschwächter Gesundheit, doppelte und dreifache Arbeit zu leisten, bis aus der Reihe des einheimischen Klerus oder aus der schwer geprüften Heimat Hilfe kommt. Kurz, wir stehen vor einer Missionslage, die alles andere, nur keine missionswissenschaftliche Zeitschrift zu brauchen scheint.

Und dennoch wagen wir es gerade jetzt, angesichts der Ruinenfelder in Heimat und Mission, diese Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft zu beginnen, aus der Erkenntnis heraus, daß gerade unruhige und unsichere Zeiten eine Wegleitung und Hilfe aus dem bisher verschonten Winkel europäischer christlicher Kultur brauchen, und daß inmitten aller Zerstörungen ruhige Selbstbesinnung und klare Zielsetzung von größter Bedeutung sind. Die Zeiten dürften endgültig vorbei sein, da der Missionar sich irgendwo noch auf die Krücken eines europäischen Imperialismus stützen könnte. Seine Eigenschaften als Weißer und Europäer gelten heute nichts mehr. Nur seine religiöse Sendung, sein menschlicher Takt und seine geistige Überlegenheit werden, die eine von den bereits gewonnenen Christen, die andern von den heidnischen Massen anerkannt werden. Auch die sich von europäischer Bevormundung immer mehr lösenden Kirchen des Fernen Ostens werden der geistigen Hilfe und Anregung noch bedürfen.

Daß selbst aus den Trümmern geistig-religiöses Leben erwachsen und erblühen kann, dafür ist uns das katholische Spanien ein hell leuchtendes Vorbild. Hand in Hand mit der Heilung der durch den blutigen Bürgerkrieg geschlagenen Wunden, geht hier inmitten der Entbehrungen des neuen Weltkrieges ein missionarischer Wiederaufbau, der gerade der wissenschaftlichen Missionsarbeit einen Ehrenplatz einräumt. Nicht nur

---

[1] Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die Zerstörung Aachens, der Zentrale des Xaverius-Vereins mit den Zentren für den Verein der Glaubensverbreitung, den Kindheit-Jesu-Verein und die Unio Cleri für Deutschland (mit Ausnahme Bayerns), und Münsters, des Ausgangspunktes und Sitzes der deutschen Missionswissenschaft.

die alten, bereits bewährten Misisonszeitschriften sind nach jahrelangem Unterbruch neu erstanden [2], sondern auch neue missionswissenschaftliche Unternehmungen bahnen sich ihren Weg [3]. Wie Spanien wird auch die katholische Schweiz, die Trägerin der NZM, das Pauluswort beseelen: «Contra spem in spem», als Motto eines unbeirrbaren, stetigen christlichen Optimismus.

Bevor wir auf das Programm der neuen Zeitschrift näher eingehen, gebietet uns die Pflicht der Dankbarkeit, derer zu gedenken, die uns die Bahn gewiesen. Es sind Professor Dr. Josef Schmidlin für das deutsche und Georges Goyau für das französische Sprachgebiet. Bei allen Verschiedenheiten war ihnen eine rastlose wissenschaftliche Arbeit über und für das Werk der Glaubensverbreitung gemeinsam, der in weiten katholischen und akatholischen Kreisen das steigende Interesse und eine sich stets mehrende Achtung vor den Werken unserer Glaubensboten in Vergangenheit und Gegenwart zu danken ist.

Nach einer Kipa-Meldung starb Prof. Dr. Josef Schmidlin im März 1944, nach persönlichen Mitteilungen aber bereits Ende des Jahres 1943 [4]. Ihm war es wie selten einem beschieden, Bahnbrecher der Missionswissenschaft zu sein mit allen Vorzügen, aber auch den Mängeln eines solchen. 1876 im elsässischen Sundgau geboren, 1899 in Straßburg zum Priester geweiht, Dr. phil. und Dr. theol. der Universität Freiburg i. Br., Studienaufenthalt in Rom, 1907 Privatdozent für Kirchengeschichte in Münster, 1914 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte und Missionswissenschaft bis zu seiner Zwangspensionierung 1934, Übersiedelung nach Neu-Breisach, Gefängnis und ein bisher in Dunkel gehülltes Sterben, das sind die kurzen Lebensdaten seines außerordentlich reichen Lebens. Schmidlin kam von der Kirchengeschichte, als Schüler Heinrich Finkes, zur Missionswissenschaft. Dank dieser Vorbildung und einer für die weltweiten Aufgabe des Apostolats aufgeschlossenen Seelenhaltung konnte er die von Männern wie P. Robert Streit O. M. J., P. Anton Huonder S. J. und P. Friedrich Schwager S. V. D. bereits gebahnten Wege ausbauen und die von ihnen erkannten Notwendigkeiten in die Tat umsetzen.

Besonders Streit und Schwager erstrebten eine missionswissenschaftliche Zeitschrift, die ein planmäßiges Studium der Missionsfragen ermöglichen

---

2 Vor allem das «Archivo Ibero-Americano», ferner die Zeitschrift der Augustiner des Escorial «La Ciudad de Dios», die Zeitschrift der Jesuiten «El Siglo de las Misiones», Burgos, das Organ der Unio Cleri «Illuminare» u. a.

3 «Missionalia Hispanica», dessen erstes Doppelheft für 1944 mit ca. 400 Seiten einen vielversprechenden Anfang macht; die «Revista de Indias», seit 1940, die in fast jeder Nummer missionshistorische Beiträge oder Hinweise bringt, und endlich «España Misionera», seit 1944, die unter Leitung von P. Dr. Dom. Rodríguez Rancaño O. F. M. neben der Geschichte auch die spanische Missionskunde in Heimat und Übersee pflegen will. Vgl. Arch. Ibero-Amer. 1944, 343 f.

4 Vgl. die Selbstbiographie in «Theologie in Selbstdarstellungen» 1926; Jos. Schmidlin, Wie unsere Missionswissenschaft entstand. Zeitschrift für Missionswissenschaft (abgekürzt: ZM), 1931, 1—18; J. Beckmann in Schweiz. Kirchenzeitung 1944 (Luzern), 234—236; Bethlehem, 1944 (Immensee), 442—445; L. Kilger, Neue Zürcher Nachrichten, Beilage «Christliche Kultur» vom 17. März 1944.

sollte. Sie traten an den noch jungen Professor in Münster mit der Bitte heran, die Redaktion einer solchen Zeitschrift zu übernehmen. Nach anfänglichem Sträuben sagte dieser zu und bereits 1911 erschien der erste Jahrgang der «Zeitschrift für Missionswissenschaft». Mit einer kurzen Unterbrechung hat sie Schmidlin bis zum Jahre 1937 herausgegeben. Die 27 Bände der ZM (unter dieser Abkürzung wurde diese Zeitschrift bald in Fach- und Gelehrtenkreisen bekannt) wurden ein erstklassiger Sammelpunkt missionswissenschaftlicher Arbeit und legen ein herrliches Zeugnis für den ungeheuren Fleiß und die unbeugsame Arbeitskraft ihres Herausgebers ab, ist doch selten ein Heft zu finden, an dem dieser nicht den Hauptanteil hatte. Hier wurde zum erstenmal die katholische Missionswissenschaft mit ihren verschiedenen Zweigen (Missionstheorie, -kunde, -geschichte, -recht, etc.) kritisch und systematisch behandelt [5]. Mag auch die Feder des Redaktors, vorab in den Polemiken, oft scharf und der Ton bisweilen derb gewesen sein, diese 27 Bände der ZM behalten ihren unbestrittenen Wert auch in den kommenden Zeiten. Aus der Arbeit an der Zeitschrift erwuchsen dann auch allmählich die grundlegenden Werke der neuen Disziplin: «Einführung in die Missionswissenschaft» (2. Auflage, Münster 1925), «Katholische Missionslehre im Grundriß» (2. Auflage, Münster 1923), «Katholische Missionsgeschichte» (Steyl 1925) und die beiden Bände «Das gegenwärtige Heidenapostolat im Fernen Osten» (Münster 1928).

Hand in Hand mit der reichen wissenschaftlichen Tätigkeit in der ZM und in Büchern ging die weniger auffallende, aber nachhaltig wirkende Arbeit des Lehrers. Bereits 1910 erhielt Schmidlin zur kirchengeschichtlichen Professur einen Lehrauftrag für wissenschaftliche Missionskunde, der 1914 in ein Ordinariat für Missionswissenschaft ausgebaut wurde. In den Vorlesungen, die sich an studierende Theologen und besonders an die Spezialisten der missionierenden Orden und Gesellschaften wandten, und noch mehr in den Kolloquien und Seminarien, wurde der Grund gelegt zu einer gründlichen Kenntnis der einzelnen Zweige der Missionswissenschaft, und eine Reihe Schüler, die sich in der Folgezeit durch selbständige Arbeiten über die Gediegenheit ihrer Ausbildung ausgewiesen haben, sind aus dieser Münster'schen oder Schmidlin'schen Schule hervorgegangen [6]. Daneben ging auch die Wirksamkeit in der wissenschaftlichen Kommission des «Internationalen Institutes für missionswissenchaftliche Forschung», deren Leiter und Seele Schmidlin über 25 Jahre blieb. Mit Hilfe dieses Institutes und durch stets neue Anträge des Vorsitzenden der wissenschaftlichen Kommission konnten vorab die «Bibliotheca Missionum» der PP. Streit und Dindinger (bisher 13 Bände)

---

5 L. Kilger, Die Zeitschrift für Missionswissenschaft im ersten Vierteljahrhundert. ZM XXV (1935), 201—213. — Die Jahrgänge 1936 und 1937 erschienen bei Rombach in Freiburg i. Br. Während dieser Zeit wurde bereits vom «Institut für Missionswissenschaft» «beschlossen, eine neue periodische Veröffentlichung für die wissenschaftlichen Aufgaben des Institutes ins Leben zu rufen». So erschien von 1938—1941 die Viermonatsschrift «Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», herausgegeben von den Prof. Dr. Max Bierbaum und Dr. J. P. Steffes.

6 Jos. Schmidlin, Lehrstuhl und Seminar für Missionswissenschaft, ZM XXV (1935), 226—234.

und die Sammlungen «Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte» (14 Bände) und die «Missionswissenschaftlichen Studien» (7 Bände) herausgegeben, notwendige Forschungsreisen finanziert und die groß angelegten akademischen Missionskongresse bis 1932 (in Freiburg in der Schweiz) organisiert werden [7].

Zeitschrift, Lehrstuhl und Institut waren 25 Jahre lang in seiner Person vereinigt, so daß alles, was irgendwie von diesen drei selbständigen Größen für die Missionswissenschaft ausging, durch Prof. Dr. Schmidlin direkt oder indirekt geleistet wurde. Durch die umfassende Tätigkeit dieser Jahre wurden Grundlagen festgelegt, die auch eine spätere Missionswissenschaft nicht mehr verlassen oder wesentlich ändern kann. In dieser Wegbahnung liegt das Lebenswerk Schmidlins, während ihm langwierige, geduldige Kleinarbeit, von einigen Ausnahmen abgesehen, weniger lag. Damit waren auch die anfangs unausbleiblichen Schwächen und Ecken gegeben. Schmidlin hat sie wohl gesehen, wie er überhaupt wohlwollender Kritik gegenüber immer aufgeschlossen blieb, fand aber in den letzten Jahren seines umdüsterten Lebens, als das Ungemach und Leid von allen Seiten über ihn hereinbrach, nicht mehr den Mut und die Kraft, dasselbe durch neue Einzelforschung auszugleichen. Wenn auch den persönlichen Werken, wie den hinterlassenen Werken noch manche Fehler und Schatten anhaften, so sind sie durch die hingebungsvolle Arbeit für die Sache der Weltmission und die entsprechenden Erfolge mehr als aufgehoben [8].

Von ganz anderer Art als der streitbare und kämpferische Elsässer Professor war der Franzose Georges Goyau, Mitglied und scrétaire perpétuel de l'Académie française [9], der jedoch bei aller Gegensätzlichkeit von Temperament und manchen Meinungsverschiedenheiten dem Professor in Münster in aufrichtiger Bewunderung zugetan blieb [10]. Auch dem 1869 in Orléans geborenen Georges Goyau wurde frühzeitig von tüchtigen Meistern, zumal an der Ecole française de Rome, der Weg zur Geschichte gewiesen. Der persönliche Einfluß Leo's XIII. verhütete jedoch ein Abgleiten in einen dürren Historismus, weil die Augen des jungen Historikers für das soziale, kulturelle und religiöse Leben und Wirken der Kirche geöffnet waren und geöffnet blieben. Als daher 1924

---

7 Otto Maas, 25 Jahre Institut für missionswissenschaftliche Forschungen. ZM XXV (1935), 214—226.

8 Eine eingehendere Würdigung des Lebenswerkes Schmidlins muß einer ruhigeren Zeit und späteren Nummer der NMZ vorbehalten werden.

9 J. M. Déchanet O. S. B., Georges Goyau «chroniqueur» du Royaume de Dieu. Bull. des Missions 1939, 312—316; R. Rouquette, G. G. historien de la civilisation. En Terre d'Islam 1939, 295—302; Yves de la Brière, In Memoriam G. G. et l'«Histoire Contemporaine de la Providence» Etudes, T. 241 (1939), 555—564; Vice-Admiral Lacaze, Revue d'Histoire des Missions (abgek. RHM) 1939, 481/82, der auf eine gründlichere Würdigung des missionarischen Lebenswerkes G. Goyaus durch Msgr. Chappoulie hinweist, die aber nicht mehr erschienen ist, da die RHM seit 1940 ihr Erscheinen einstellen mußte.

10 Wie umgekehrt auch Schmidlin stets mit Hochachtung von G. Goyau sprach und schrieb. Die Werke Goyaus trafen regelmäßig, mit geistreichen Widmungen versehen, in Münster ein und wurden durchwegs von Schmidlin selbst in der ZM wohlwollend besprochen.

P. Piolet S. J. die Gruppe der «Amis des Missions» und als ihr Organ die «Revue d'Histoire des Missions» schuf, fand sein Werberuf bei Georges Goyau ein von Herzen kommendes Echo. Er schrieb dem Gründer: «Von allen Ideen, welche Sie hatten, ist diese die beste. Es ist selbstverständlich, daß ich mitmache und ich verspreche Ihnen, daß ich mich in Zukunft nur noch mit den Missionen beschäftigen werde» [11]. Dieses Versprechen war für G. Goyau keine höfliche Phrase, sondern ein wirkliches Versprechen, das er bis zu seinem Tode 1939 in seltener Treue hielt.

Von 1924 bis 1939 war G. Goyau Mitglied der Redaktionskommission der Revue d'Histoire des Missions und angefangen von dem grundlegenden programmatischen Artikel über «Die Stellung der Mission in der Geschichte» im ersten Heft [12] bis zum letzten Aufsatz über den Anteil seiner engeren Heimat, der Normandie, an der Heranbildung des einheimischen Klerus [13] birgt fast jedes Heft einen kleinen Beitrag, eine kritische Rezension, eine Dokumentenveröffentlichung und jeder Jahrgang die eine oder andere, oftmals umfangreiche, quellenkritische Studie. Daneben schrieb er von nun an auch missionshistorische Beiträge für die Revue des Deux Mondes, in deren Redaktionsstab noch Brunetière den jungen Goyau aufgenommen hatte, und in zahlreichen Missionszeitschriften und Zeitungen. Nach 1926, als der bereits durch seine zahlreichen meist kultur- und kirchengeschichtlichen Publikationen bekannte Autor den Lehrstuhl für Missionsgeschichte am Institut Catholique in Paris übernahm, verging kein Jahr, ohne daß er das eine oder andere Werk zur französischen Missionsgeschichte herausgegeben hätte. Über 20 selbständige Werke sind in diesen 16 Jahren missionshistorischer Forschung entstanden.

Im Gegensatz zu Schmidlin, der stets alle Zweige der Missionswissenschaft pflegen wollte, beschränkte sich Goyau bewußt auf die Geschichte, und während Schmidlin bestrebt war, durch die Wissenschaft der Praxis zu dienen, suchte G. Gogau in erster Linie die Heimat und vorab die Gebildeten für das Missionswerk der Kirche aus nationalen und religiösen Gründen zu interessieren, um allmählich der Missionsgeschichte die ihr zukommende Stellung in der allgemeinen und kulturellen Geschichte des Landes zu sichern. Dieses Ziel hat G. Goyau erreicht und mit Recht schreibt sein Freund, der Vizeadmiral Lacaze von ihm: «In den Augen der öffentlichen Meinung bestand vor Goyau das Wirken der Missionare nur im Sakramentespenden und Predigen. Mit einem ungewöhnlichen Talent hat Goyau die Missionsgeschichte in den Rahmen der allgemeinen und vor allem der französischen Geschichte hineingestellt» [14].

Beiden Verstorbenen, dem betont wissenschaftlich eingestellten Professor und dem bei aller wissenschaftlichen Haltung auch literarisch hervorragenden französischen Schriftsteller, ist die neue Zeitschrift verpflichtet. In seinem letzten, bereits etwas düster gehaltenen Rückblick

---

11 RHM 1924, 8.
12 La Place des Missions dans l'Histoire. RHM 1924, 18—23.
13 La Normandie religieuse et les Clergés indigènes. RHM 1939, 168—184.
14 RHM 1939, 481.

auf die Entwicklung der Missionswissenschaft schreibt J. Schmidlin, nachdem er auf die verheißungsvollen Ansätze missionswissenschaftlicher Leistung in den Ländern außerhalb Deutschland hingewiesen: «So besteht wenigstens Hoffnung, daß während die Missionswissenschaft in Deutschland abstirbt und untergeht, weil hier niemand dafür mehr positiven Sinn aufweist, der von uns ausgestreute Same anderswo in der katholischen Welt aufblüht und weiter gedeiht» [15]. Den hier ausgesprochenen Pessimismus teilen wir nicht. Wir hoffen, daß nach diesem Krieg und seiner missionsfeindlichen Ära auch das Missionswerk und mit ihm die Missionswissenschaft in Deutschland wieder neu erstehen kann. Doch glauben wir anderseits auch den Erwartungen des Verstorbenen entsprechen zu können und entsprechen zu müssen, teils um das von ihm in der wissenschaftlichen Welt begonnene Werk weiter zu führen, teils um noch brach liegendes Neuland zu bearbeiten.

Der Name NZM ist somit einerseits Ausdruck dankbarer Pietät, anderseits aber auch verpflichtendes Programm. Wie in der früheren ZM sollen daher auch in der NZM alle Disziplinen der weit verzweigten Missionswissenschaft eine kritische, wissenschaftlich fundierte Pflege finden, sowohl die Missionsgeschichte, die trotz aller gerade in den letzten Jahrzehnten geleisteten Arbeit noch vor gewaltigen Aufgaben steht — ich erinnere hier nur an die noch ungehobenen Schätze so vieler Archive [16] —, als auch die Missionskunde, d. h. die sorgfältige Beschreibung der gegenwärtigen Missionslage und ihrer Probleme [17]. Daneben soll aber auch die Missionstheorie, sowohl die grundlegende (biblische, dogmatische, apologetische und ethische) wie auch die praktische (Missionsrecht und Missionsmethodik) zu ihrem Rechte kommen, weil sie noch mehr wie Missionsgeschichte und -kunde geeignet sind, Wissenchaft und Praxis harmonisch zu verbinden. Dabei wird auch der Missionspastoral im engeren Sinne, d. h. der Lehre von der seelsorglichen Betreuung der bereits gewonnenen Christen in den Missionsländern, die früher nur in wenigen bescheidenen Beiträgen zur Sprache kam [18], ein breiterer Raum zugebilligt werden. Da in der gegenwärtigen Missionsarbeit der Missionar stets Heidenbekehrer

---

15 ZM 1935, 234, Anmerk. 22.

16 Der gegenwärtige Krieg hat zudem die riesige Gefährdung dieser Archivalien in allen Ländern gezeigt. So wurde, um ein Beispiel aus früherer Zeit zu nennen, da der Umfang der gegenwärtigen Zerstörungen noch nicht zu überblicken ist, während des Bürgerkrieges in Spanien das Archiv der Franziskanerprovinz vom hl. Gregor auf den Philippinen (in Pastrana) fast vollständig vernichtet, ein unersetzlicher Verlust für die Missionsgeschichte des Fernen Ostens.

17 Bei der Abgeschlossenheit der Schweiz von den meisten Missionsländern oder von Missionszentren, die noch Verbindung mit Missionsländern besitzen, wird es wohl verständlich sein, wenn die Missionsrundschauen, die besonders die Missionskunde in der früheren ZM pflegten, erst wieder aufgenommen werden, wenn es möglich ist, sachliche Berichte und genügend Einzelkenntnisse zu erhalten, um ein einigermaßen objektives Bild der missionarischen Wirklichkeit entwerfen zu können.

18 Jos. Schmidlin bietet in seiner Missionslehre (Münster 1923) im Anhang eine kurze Zusammenfassung: Einführung ins christliche Leben (S. 418—437), wobei die einzelnen Fragen und Probleme nur angedeutet werden konnten.

und Christenseelsorger zugleich ist, die heimatliche Pastoral aber auf die oft grundlegenden Verschiedenheiten in den einzelnen Missionsländern keine Rücksicht nimmt und auch nicht nehmen kann [19], weil ferner gerade heute Fragen und Probleme der materiellen und noch mehr der geistig-religiösen Verselbständigung der werdenden Missionskirche im Vordergrunde missionarischen Wirkens stehen, deshalb muß die Missionswissenschaft auf diese Tatsachen mehr Rücksicht nehmen als bisher.

Im Gegensatz zu den letzten Jahrgängen der ZM, sowie der Vier-Monatsschrift «Missionswissenschaft und Religionswissenschaft» verzichtet die NZM bewußt auf die Aufnahme der Religionswissenschaft. Damit soll allerdings weder eine Minderbewertung der Religionswissenschaft an sich, noch ihrer Bedeutung für die Missionspraxis ausgesprochen werden. Aber die Religionswissenschaft ist selbst ein so weit verzweigtes Fach, daß ein Nebeneinander, wie die Erfahrung lehrte, nicht gut möglich ist. Dagegen wird die NZM mit Freude den Fachmännern der Religionswissenschaft, Ethnologie und Linguistik ihre Spalten zur Verfügung stellen, wenn sie ihre Fachstudien für bestimmte Fragen und Probleme der Missionsgeschichte und noch mehr der Missionsgegenwart auszuwerten wissen. Mit solchen wissenschaftlich wohlfundierten Auswertungen dürften sowohl der Missionswisenchaft wie auch der Missionspraxis bessere und größere Dienste geleistet werden als mit Fachstudien in engerem Sinn, für welche der Raum einer solchen Zeitschrift zudem nur ein sehr beschränkter sein könnte [20].

Inhaltlich wird sich daher die NZM eher der alten ZM als der französischen Revue d'Histoire des Missions, die sich fast ausschließlich auf die Missionsgeschichte beschränkte, angleichen, während der Geist sich gleichsam von beiden wird beeinflussen lassen. Auf der einen Seite suchen wir der wissenschaftlichen, kritischen Darstellung gerecht zu werden, auf der andern aber auch eine taktvolle, niemand, wenigstens nicht bewußt, verletzende Schreibweise zu pflegen. Aus der Tatsache, daß die NZM in der Schweiz und von Schweizern herausgegeben wird, werden sich allmählich wie von selbst Grundhaltungen herausstellen, die uns von der alten ZM unterscheiden. So steht neben dem deutschen

---

19 Für einen Teil der Pastoral versuchten deshalb die von P. Joh. Thauren S. V. D. herausgegebenen, unterdessen leider auch eingegangenen «Blätter für Missionskatechese» (Mödling b/Wien, 1935—1939), diese Mängel mit schönem Erfolge auszugleichen.

20 Vgl. den Beitrag von G. Höltker S. V. D., Das Pidgin-Englisch als Missionsmittel in Neuguinea, in diesem Heft. — Dies scheint auch das Ideal gewesen zu sein, das Schmidlin in der ersten Zeit vor Augen schwebte, als er gegen Schluß seiner «Einführung in die Missionswissenschaft» (Münster 1925) schrieb: «Schon für die einzelnen missionswissenschaftlichen Teile und stärker noch für die missionswissenchaftlichen Hilfsdisziplinen gilt das im Namen Universität, in der Unversitas litterarum, doctorum et discipulorum zum Ausdruck gebrachte Gesetz des gegenseitigen Gebens und Nehmens, Aushelfens und Ineinandergreifens im großen Räderwerk der Gesamtwissenschaft. Wir müssen die Arbeit teilen und einer vom andern entlehnen, für die Missionswissenschaft ebensogut wie für andere Disziplinen». (S. 178). Vgl. ZM I (1911), 8.

der französische Titel [21], da beide Sprachen als gleichberechtigt in der Zeitschrift benutzt werden sollen. Weil sich die Sprache nach den Mitarbeitern richtet, ist zu erwarten, daß in den Anfängen, solange ein geordneter Verkehr mit dem Ausland, vor allem mit Frankreich und seinen Kolonien, noch nicht möglich ist, französisch geschriebene Beiträge in der Minderheit bleiben. In wie weit auch andere Sprachen wie Englisch, Italienisch oder Spanisch in Frage kommen, wird sich nach den Verhältnissen des allmählich zu gewinnenden Leserkreises und der Mitarbeiter richten. Aus der Doppel- oder Mehrsprachigkeit ergibt sich von selbst, daß jeder einengende Nationalismus aus der NZM gebannt wird und einer wahrhaft aufgeschlossenen katholischen Haltung Platz machen muß. Nur auf diese Weise wird in unserer zerrissenen Zeit die NZM auch einen bescheidenen Beitrag zum Wiederaufbau der gerade durch Nationalismus und Betonung der rassischen und nationalen Eigenwerte zerstörten Welt bieten.

Auf einen in früheren Jahren oder Jahrzehnten beliebten Einwand aus Missionskreisen, als ob die Missionswissenschaft sich gleichsam als Aufsichts-, oder Schulmeisterbehörde über die praktische Missionsarbeit stelle, muß heute wohl nicht mehr näher eingegangen werden. Die Missionswissenschaft und damit auch die NZM dient der Missionspraxis und hofft gerade von den Praktikern immer wieder neue Anregungen und Belehrungen empfangen zu können. Ein Ideal wäre es, wenn möglichst viele Missionare und vor allem erfahrene Missionsobere zu dringenden und bedeutenden Missionsfragen sich äußern würden. Die Gründung der NZM in dieser schweren und unsicheren Zeitlage ist gerade mit Rücksicht auf die Missionspraxis erfolgt, gab mir doch ein Brief aus den Missionen den ersten Anstoß dazu. Es heißt darin: «Sie können sich nicht vorstellen, wie der Missionar von heute isoliert ist. ... Infolgedessen ist jede Zusendung, die irgendwie geeignet ist, den Missionar aus dieser geistigen und seelischen Abgeschlossenheit heraus zu führen, eine wahrhaft apostolische Tat» [22]. Ein solches Organ der Hilfe und Anregung und überdies des geistig-seelischen Kontaktes möchte die NZM sein.

Fast gleichzeitig mit der Herausgabe der NZM wurde an der Universität Freiburg i.d.Schweiz ein « Institut für Missionswissenschaft» (Institut d'Etudes Missionnaires) eröffnet, vorab um den nach dem Krieg gesteigerten Bedürfnissen der Mission entgegenzukommen und dem Missionsbetrieb eine gesicherte wissenschaftliche Grundlage zu geben». Das Institut, das mit dem Wintersemester 1944—45 seine Vorlesungen aufnahm, ist dank der Zusammenarbeit der bereits bestehenden Lehrstühle für Missionswissenschaft (de Menasce) und Ethnologie (Schmidt) mit dem Anthropos-Institut in Posieux-Froide-

---

[21] Manche der französischen Leser werden statt der «Nouvelle Revue de science missionnaire» eher eine «Nouv. Revue de Missiologie» oder «Missionologie» erwartet haben. Aber abgesehen von der Tatsache, daß selbst der Wert dieses französischen Wortes umstritten ist, ist das Wort «Missiologie» mit so viel Dilettantismus und Arroganz belastet, daß die Herausgeber glaubten, darauf verzichten zu müssen.

[22] Brief von Alois Bürke S.M.B., Tsitsikar, 27. Nov. 1943.

ville und anderen Fachleuten in der Schweiz, zumal Linguisten, bereits imstande, für das erste Semester ein außerordentlich reichhaltiges Programm vorzulegen [23]. Wir hoffen, später die Leser der NZM über Stellung, Ziel und Fortschritte dieses Institutes, auch nach der organisatorischen Seite hin, weitere Nachrichten vermitteln zu können, da in den Anfängen die eindeutig klare Zielrichtung noch zu mangeln scheint. Auf alle Fälle wird gewiß schon durch den Umstand, daß gerade die Herausgeber und Mitarbeiter dieser Zeitschrift auch zum Lehrkörper des Instituts gehören, eine harmonische Zusammenarbeit garantiert.

Wenn wir heute das gewiß kühne Wagnis unternehmen, mit einer wissenschaftlichen, ja sogar einer missionswissenschaftlichen Zeitschrift vor die große Öffentlichkeit zu treten, so verkennen wir die Schwierigkeiten eines solchen Wagnisses keineswegs, vertrauen aber einerseits auf eine gütige Nachsicht unserer Leser, zumal für die ersten Hefte, solange die Verbindung mit dem Ausland, besonders auch mit den Missionsländern des Fernen Ostens noch nicht normal sind, anderseits auf die Treue der Mitarbeiter des In- und Auslandes und vor allem auf die Hilfe Gottes, in dessen Dienst sich letztlich die NZM stellt [24].

---

[23] Es sind vorgesehen: Théologie des Missions (de Menasce) zweistündig und ein Seminar über Problèmes africains; Eherechtsfragen in den Missionen (Lüthi), im Januar; das Schulwesen in den Missionländern (Kilger), 6 Vorlesungen im November; die Beicht- und Bußpraxis in den Missionsländern (Beckmann), 6 Vorlesungen im Januar; ferner aus dem Gebiet der Religionswissenschaft und Ethnologie: le Sacré (de Menasce) einstündig; Kulturhistorische Methode der Ethnologie; die Religion der Urkulturen; Untersuchungen zur altchinesischen Religion und Philosophie; Einführung in die ethnologischen und linguistischen Probleme Afrikas; ethnologisch-linguistische Übungen (Schmidt) je eine Stunde; ethnologische und religionswissenschaftliche Probleme Indiens (Koppers), drei Vorlesungen im Februar; Mutterrecht (Höltker), 3 Vorl. im Nov./Dez.; Einführung in die Volksreligion Arabiens und seiner Randgebiete (Henninger), 3 Vorl. Febr./März; aus der Linguistik: Einführung in die allgemeine Sprachwissenschaft, Einführung in die Bantusprachen, Einführung in die ozeanischen Sprachen (Schmidt), Persisch (de Menasce), Chinesisch (Pang Chien-Ting, Tien Tschéu-kang), Japanisch (Numazawa), Tamil (Irudayam), Kisuaheli (Käppeli), Aztekisch (Höltker), Quechua- und Aymarasprache (ein nicht genannter Redemptorist). Die linguistischen Vorlesungen werden je nach Interesse und Vereinbarung abgehalten. (Nach dem Prospekt der Erziehungs- und Kultusdirektion des Kantons Freiburg.)

[24] Es sei an dieser Stelle auch öffentlich ein aufrichtiger Dank ausgesprochen für das wohlwollende Verständnis und die aktive Hilfe, welche die NZM gefunden hat, vor allem der Unio Cleri pro Missionibus in der Schweiz, und den einzelnen Missionsvereinen und Missionssektionen unserer Kollegien, denen in erster Linie das Zustandekommen dieser Zeitschrift zu verdanken ist.

Neue Wege der antiken Missionsgeschichte.

Zum Andenken an Franz Joseph Dölger (1879—1940)

Von Prof. Dr. Hugo Rahner, Sitten.

Als vor fünf Jahren die wissenschaftlichen Freunde dem großen Bonner Religionshistoriker Franz Joseph Dölger zum 60. Geburtstag einen gelehrten Festband überreichten, stand auf dem Widmungsblatt in schöngeformtem Latein auch das Wort: «Als einer der Führenden hat er in seinem reichen und tiefschürfenden Schrifttum das Leben der antiken Kirche dargestellt» [1]. Dieses Leben der Urkirche sah Dölger aber stets mit Augen, die in unermüdlicher und unbestechlicher Eigenforschung für neue Fragestellungen hellsichtig geworden waren: er sah es in seiner Auseinandersetzung mit der Umwelt der profanen und religiösen Kultur der hellenistisch-römischen Antike. Seine Forschungsergebnisse und seine Forschungsmethode sind damit vorbildlich und wegweisend geworden auch für die Missionsgeschichte, insoweit sie sich mit der Ausbreitung und Entfaltung der antiken Kirche beschäftigt.

So war es denn für die erst beginnende und noch sehr jugendliche Missionsgeschichte ein schmerzlicher Verlust, als im Jahre 1940 Dölger in die Ewigkeit hinüberging, das eigene Werk und die Fülle des Geplanten unvollendet zurücklassend. Viele seiner Schüler, die sich heute der Forschung auf missionsgeschichtlichem Gebiet hingeben, trauern ihm nach und werden noch oft sein unerbittlich klares, kenntnisreiches Richtunggeben vermissen. Es ist darum eine edle Verpflichtung, wenn wir auf diesen neuen Blättern einer wissenschaftlichen Missionszeitschrift des großen Gelehrten gedenken und an seinem Lebensgang und Lebenswerk ablesen, in welcher Richtung die antike Missionsgeschichte zu forschen hat, um zu neuen und vertieften Kenntnissen zu gelangen und das Ideal hochzuhalten, dem Dölger zeitlebens treu geblieben ist. Zuerst lassen wir an uns seinen wissenschaftlichen Lebensgang vorüberziehen, um daran das immer klarer sich herausschälende Wesen seines missionsgeschichtlichen Ideals zu erkennen. Dann soll aus seinen Werken herausgehoben werden, was seine Forschung an Ergebnissen zur antiken Missionsgeschichte gezeitigt hat. Endlich soll die vielleicht bedeutsamste Leistung Dölgers gewürdigt werden, seine wissenschaftliche Methode, die vorbildlich bleibt für alle, welche sich mit der Geschichte der urkirchlichen Mission befassen werden.

1.

Wenn man Dölgers wissenschaftlichen Lebensgang überschaut, so hat man den deutlichen Eindruck: hier entfaltet sich ein reichbegabtes Leben durch Fügung der Gnade und durch unerbittlich zielbewußtes, zähes Mitarbeiten, ja durch rücksichts-

[1] Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. F. J. Dölger zum sechzigsten Geburtstage dargeboten v. Freunden, Verehrern u. Schülern. Münster 1939.

loses Drangeben von allem, was ablenken könnte, zu einem Ziel hin, das von früh an bereits geahnt und geschaut wird, sich aber erst gegen Ende ganz lauter enthüllt — zum Ziel der Geschichtsschreibung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Im Jahre 1904 zieht der junge mainfränkische Priester (geboren am 18. Oktober 1879 zu Sulzbach am Main) nach seinen theologischen Studien und der Priesterweihe in Würzburg zum ersten Mal hinunter nach Rom, um die Spezialstudien zu beginnen, zu denen ihn die innerste Neigung und Eignung hinzieht. Er hat uns nach genau 25 Jahren die Zielsetzung dieser Studienfahrt gekennzeichnet mit den Worten: «Ein Stipendium aus dem Studienfond Aschaffenburg hatte mir eine wissenschaftliche Reise nach Rom ermöglicht. Zuvor machte ich am 4. Oktober 1904 Besuch bei Albert Ehrhard in Straßburg. Das Gespräch kam auf das Ziel meines römischen Studienaufenthaltes. Da warf Ehrhard dem Sinne nach das Wort ein: ‚Wenn Sie von Rom die eine klare Erkenntnis mitbringen, wie sich das frühe Christentum mit der antiken Kultur auseinandergesetzt hat, dann hat sich der römische Aufenthalt gelohnt'. Das Wort traf meine wissenschaftliche Einstellung so genau, daß es mir unvergeßlich im Gedächtnis haften blieb» [2]. Indes wird dieses Ideal noch auf einem Gebiet zu verwirklichen gesucht, dem Dölger später kaum mehr Aufmerksamkeit schenkte: er sucht die in Rom erworbenen archäologischen Kenntnisse in den Dienst der Dogmengeschichte zu stellen, und die Frucht dieser Bemühungen ist seine erste größere Arbeit: «Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums» [3]. Dem gleichen Gebiet widmet sich seine preisgekrönte Doktorarbeit: «Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt» [4]. 1906 wird er in Würzburg Privatdozent für Dogmengeschichte, und als Habilitationsschrift reicht er einen Auszug aus einer Forschungsarbeit ein, der schon viel deutlicher den kommenden Dölger verrät: «Der Taufexorzismus im christlichen Altertum» [5]. Für die Dogmengeschichte ist er nicht geschaffen und die Wirren im Kampf gegen den Modernismus mögen ihm damals dieses Gebiet verleidet haben. Im Jahre 1907 findet er die ihm zugedachte Bahn der Forschung: die religionsgeschichtliche Auseinandersetzung zwischen Christentum und Antike zieht ihn in ihren Bann. «Als ich im Herbste 1907 ein Kolleg über Tertullians Theologie ausarbeitete, kam mir der Gedanke, einen religions- und dogmengeschichtlichen Kommentar zu Tertullians ‚De baptismo' zu schreiben — und so ist die vorliegende Arbeit entstanden», so schreibt Dölger im Vorwort zum ersten Band des Werkes, das ihn berühmt machen sollte: «Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit» [6]. Und nach 20 Jahren, als der vierte Band des gewaltigen Werkes erschien, tut er einen dankbaren und launigen Rückblick: «Das lenkt meine Gedanken zurück in die Zeit vor 20 Jahren, da ich die Darstellung des Fischsymbols in Angriff nahm. Ich ahnte damals nicht, wie vielseitig und schwer die Fragen sein konnten, die sich um dieses Symbol gruppierten. Wie ein Traum hat sich alles entwickelt. Der Stoff ist so gewaltig geworden, daß er hinreichen würde, noch mehrere Bände zu füllen. Aber es ist Zeit, Schluß zu machen, sonst regnet es noch Fische, wie in den Märchen der Vorzeit, oder es wachsen noch Fische im Toten Meer, wie in den Sagen der Urzeit» [7]. Ein zweijähriger Aufenthalt in Rom, Dalmatien, Tunis und Griechenland läßt ihm Land und Probleme der antiken Missionsgeschichte unvergeßlich lebendig werden, die

---

2 Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien 1 (1929) S. V. (Von jetzt an zitiert mit AC).

3 Römische Quartalschrift 19 (1905) 1/41.

4 Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt. Von der theologischen Fakultät in Würzburg gekrönte Preisschrift (= Theologische Studien der Leo-Gesellschaft Wien XV), Wien 1906.

5 Würzburg 1906. — Die ganze Arbeit erschien unter dem Titel: Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums III, 2/3), Paderborn 1909.

6 Ichthys. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. I. Band: Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen (= Supplementband XVII der Römischen Quartalschrift), Rom 1910.

7 Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst (= Ichthys Band IV), Münster 1927, S. IX.

Aufgabe liegt riesengroß vor ihm. Aber Dölger hat einen ungeheuren wissenschaftlichen Mut; er schreibt später: «Als Kernspruch begleitete mich vor zehn Jahren über die Alpen das Wort des Martyrerbischofs Ignatius von Antiochien: ‚Steh fest wie der Amboß unter den Schlägen. Ein guter Ringer erhält manche Quetschung - aber er siegt'» [8]. Und nun beginnen die Dölger'schen Siege. 1910 erscheint der erste Band des Ichthys, und schon kann er ankünden, der zweite Band «sei fest in Arbeit». Ein Jahr darauf folgt ein neues Werk, das noch deutlicher die jetzt ganz verfestigte Zielsetzung Dölgers offenbart: «Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums» [9]. Nur das ist das Wasser, pflegte er später manchmal zu sagen, in dem der Ichthys meiner Forschungen schwimmen kann. 1912 wird Dölger denn auch Professor für Religionsgeschichte in Münster.

Nun setzt eine neue Periode seines Forschens ein, indes die fast uferlos sich ausweitende Forschung am Ichthys weitergeht. Aus den früheren Studien zum altchristlichen Taufexorzismus enthüllen sich ganz neue Sichten. «Untersuchungen über den Exorzismus in den antiken Religionen und im Christentum ließen mich eine Arbeit ins Auge fassen, die eine Religionsgeschichte des «Daimon» werden sollte. Fast zu gleicher Zeit erkannte ich immer mehr die gewaltige Bedeutung jener religiösen Auseinandersetzung des vierten Jahrhunderts, die in den Worten «Sonnenkult und Christentum» ihre Ausprägung findet» [10]. Sechs Jahre emsigster Arbeit waren diesen Fragen gewidmet, dann legte er seine beiden Werke vor: «Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis»; und: «Sol Salutis Gebet und Gesang im christlichen Altertum». Das war in den Jahren 1918 und 1920 [11].

Inzwischen war der zweite Band des Ichthys vollendet, und an ihm kann man am deutlichsten die Fortschritte in der Entfaltung des wissenschaftlichen Ideals Dölgers feststellen — wie war doch der Ichthys von 1910 nun gewachsen! «Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum», so konnte Dölger den Titel des mächtigen Werkes stolz und mit Recht formulieren, und gleichzeitig gab er den dritten Band mit dem dazugehörigen archäologischen Tafelmaterial heraus [12]. Aber schon wuchs ihm das Material unter den Händen (und nur der Eingeweihte weiß, welch geradezu fanatische Arbeitsleistung solcher Ergebnisse Vorbedingung war), und als 1925 die zweite, vermehrte Auflage von «Sol Salutis» erschien, konnte Dölger im Vorwort die erste Ankündigung seiner kommenden Studien zu Antike und Christentum machen, zugleich aber die Fortsetzung des Fischwerkes versprechen: «Wenn nicht der gefräßige Ichthys IV und V alle Kraft aufzehrt, werden auch diese (angekündigten) Arbeiten noch aus dem Dunkel des Schrankes an das Licht heraustreten» [13].

Inzwischen war Dölger 1927 Professor für Religionsgeschichte und antike Kirchengeschichte in Breslau geworden. Von dort aus gab er den vierten Band des Ichthys heraus, der zunächst das Tafelmaterial des kommenden fünften Bandes bot, in der Einleitung aber das nun kristallklar herausgearbeitete Forschungsideal ausspricht: «Der Band soll den Vertretern der christlichen und der klassischen Archäologie unmittelbar vor Augen führen, daß wir für die Spätantike der christlichen Zeit nur durch Zusammenarbeit etwas Ersprießliches zu leisten vermögen. Die Zeit der Arbeit in den engen Grenzen, die die christliche wie die klassische Archäologie sich leider schon zu lange gezogen hatte, ist endgültig vorbei. Wer hier nicht die gegenseitige Fühlungnahme anstrebt, bringt sich selber um ein gesichertes, von beiden Seiten annehmbares Ergebnis» [14]. 1928 gab er von Breslau aus auch die zweite Auflage des ersten Ichthys-Bandes heraus, und darin kündigte er von neuem sein Unternehmen an, das dann alle kommenden Jahre mit Forschung und Arbeit ausfüllen sollte: «Andere inzwischen aufgetauchte Fragestellungen sollen ihre Erörterung finden in meinem neuen Unter-

---

8 Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Münster 1918, S. VIII.
9 Paderborn 1911 (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums V, 3/4).
10 Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, S. VII.
11 Beide als Heft 2 u. 4/5 der Liturgiegeschichtlichen Forschungen, Münster 1918, 1920.
12 Münster 1922.
13 Sol Salutis (2. Aufl.), Münster 1925, S. VIII.
14 Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik (Ichthys IV), S. X.

nehmen: ‚Christliches Altertum. Archäologische, kultur- und religionsgeschichtliche Studien'» [15].

Dölger begann damit im Jahre 1929, von Bonn aus, wo er inzwischen Professor geworden war und wo er bis zu seinem Tode bleiben sollte. Mit einem etwas geänderten, sein Ideal genauer andeutenden Titel erschien 1929 der erste Band einer Zeitschrift, die vom Herausgeber allein bestritten wurde: «Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien» [16]. Das Vorwort umschreibt nun mit vollkommener Klarheit, wie sich Dölger die Forschung auf dem Gebiet der antiken Missionsgeschichte denkt. Fünf mit unabsehbarem Reichtum an scheinbar kleinen und kleinsten Sonderforschungen gefüllte Bände hat er bis 1936 herausgegeben. Daneben erschienen von 1932 bis 1939 sechs Lieferungen des längst fälligen Textbandes von Ichthys V [17]. Zugleich zeichnete Dölger als Mitherausgeber des für die antike Missionsgeschichte so wichtigen und dringlich gewünschten Sammelwerkes: «Reallexikon für Antike und Christentum», an dem so manche seiner Schüler mitarbeiten und das einen (inzwischen leider sistierten) verheißungsvollen Anfang genommen hat. Dölgers Name steht endlich auch an der Spitze einer Buchreihe, die seine wissenschaftlichen Ideale weiterpflegen will: «Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums».

1940 hat ihn der Tod uns entrissen. Wenn man die Listen der Pläne und der Anregungen überschaut, die Dölger gerne seinen Bänden von «Antike und Christentum» beizugeben pflegte und die von kommenden Arbeiten sprechen, dann kann man es nur aufs tiefste bedauern, daß diese alles wohl für immer in dem Dunkel seiner gefüllten Schränke vergraben bleibt. Aber das Ideal einer antiken Missionsgeschichtsforschung, das er in seinen Schülern entfacht hat, wird nicht sterben.

2.

Was ist nun das Ergebnis dieser reichen wissenschaftlichen Lebensarbeit Dölgers, wenn man seine Werke vom Gesichtspunkt der antiken Missionsgeschichte aus betrachtet? Da müssen wir zunächst feststellen, daß Dölger in keiner Weise ein Systematiker war, weder im Gebiet der Dogmengeschichte, der er so früh den Abschied gab, noch im Gebiet der eigentlichen Kirchen- und Missionsgeschichte. Mit Recht sagte nach seinem Tod ein Freund: Dölger war nie Historiker, sondern immer nur Antiquar. Antiquar mit der ganzen Freude an der ziselierten Detailarbeit, der peinlich sauberen Methode, der Forscherlust, die sich überall von den ausgetretenen Pfaden entfernt. Es ist darum schwer, aus der verwirrenden Fülle seines Lebenswerkes [18] herauszuheben, was er für die Missionsgeschichte der antiken Kirche geleistet hat. Versuchen wir es dennoch — denn es ist Dölger trotz des Mangels an jeglicher Systematik ein Führer auf dem Gebiet einer später zu schreibenden Missionsgeschichte des Altertums. Systematik und Zusammenfassung kann man nur leisten — das war einer der immer wiederholten Grundgedanken Dölgers — wenn dazu das Material vorliegt, das in einer unbestechlich sauberen, quellenmäßig genau belegten Vorarbeit beizubringen ist. Missionsgeschichte der Antike ist wie ein Mosaik: die einzelnen Steinchen müssen genau behauen und müssen farbenecht sein. Dölger fühlte

---

15 Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit. Zweite, durch neue Funde vermehrte Auflage, Münster 1928, S. VIII*.

16 Münster 1929.

17 Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst, Textband Lieferung 1 (Münster 1932), Lieferung 2 (1937), Lieferung 3 u. 4 (1938), Lieferung 5 u. 6 (1939).

18 Eine genaue Bibliographia Doelgeriana stellte K. Baus zusammen: Pisciculi S. 334/341.

sich nur zu dieser Vorarbeit berufen, und es müssen ihm noch viele folgen, ehe man das Gemälde zusammenfügen kann. Zusammenfügen aber läßt sich hinwiederum nur, was schon im Hinblick auf das kommende Ganze gefunden und behauen ist, und so steht dennoch am Anfang auch der minutiösesten Teilforschung die Idee des Gesamtplanes, das Ideal von einer kommenden antiken Missionsgeschichte. Dölgers Werk setzt sich also aus zwei Komponenten zusammen: aus einer Fülle von kleinen und kleinsten Bauteilen, deren Bedeutung für den zukünftigen Gesamtplan sich oft noch gar nicht abmessen läßt; und aus einer klaren Gesamtkonzeption, die sich immer wieder inmitten und anhand dieser Dölger'schen «Kleinigkeiten» offenbart.

Sprechen wir darum zunächst von diesen Bauteilen, wie sie mühsam aus der Fülle seiner Bücher und Aufsätze herausgesucht werden müssen. Es ist jedem, der sich mit antiker Missionsgeschichte befaßt, klar, daß das Gesamtproblem, wie sich nämlich die Urkirche unter den Heiden ausgebreitet hat, sofort zu der Frage verdichtet: wie stellte sich die Kirche zu der sie umgebenden religiösen und profanen Kultur? Und hier wiederum ist jegliche Antwort abhängig von einem Wissen um die scheinbar fernliegendsten Kleinigkeiten, die erst hinter der Vordergründigkeit der antiken Quellen hervorgeholt werden müssen. Das war schon das Ideal des unerhört belesenen Dominikaners Th. Mamacchi in seinem auch heute noch für Missionsgeschichte grundlegenden Werk «Origines et antiquitates christianae» (Rom 1749) — Dölger hat seinen Mamacchi immer aufs höchste geschätzt, aber er fügte dessen altchristlicher Belesenheit eine erstaunliche Vertrautheit mit den antiken Quellen hinzu, die er sich durch eine zeitlebens fortgesetzte Lektüre der hellenistischen Literatur erwarb. Auch das bekannte Werk A. von Harnacks: «Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten» (4. Aufl. 1924) wird bei allem Mangel im Dogmatischen seinen Wert behalten wegen der (zum Teil auf Mamacchi beruhenden) Belesenheit in den antik-christlichen Quellenschriften [19]. Aber auch über ihn ragt Dölger weit hinaus wegen seiner Kenntnis der antiken Kultur und des urchristlichen Alltags — und seinem völligen Mangel an Konstruktionssucht. Mithin ist es geradezu ein Verdienst Dölgers, daß er uns «nur» kleine und kleinste Forschungsergebnisse vorlegt. Aber welche Fülle schenkt er zugleich!

Da ist zunächst das Grundproblem: wie setzt sich die Urkirche auseinander mit den hellenistischen Götterkulten? Wie äußert sich hierin die unerbittliche und schroffe Ablehnung? Und gibt es neben dieser dogmatisch klar gesehenen Ablehnung auch eine unwillkürliche oder beabsichtigte Anpassung? Man lese dazu das ungemein klar abgewogene Vorwort zu «Antike und Christentum» I, S. III f. Dölgers Hauptwerk «Ichthys» gibt, vor allem im zweiten Band, scharf gezeichnete Ausschnitte aus diesem Problem, so etwa über den Atargatiskult und das

---

[19] Vgl. dazu die Einführung in die Quellen bei J. Schmidlin, Katholische Missionsgeschichte, Steyl 1925, S. 13/18.

junge Christentum, über das eucharistische Fischsymbol und seine Beziehungen zum syrischen Fischkult. Seine Werke über den Taufexorzismus zeigen, wie sich die alte Kirche zu den paganen Überzeugungen vom Daimon und seinem unheimlichen Reich stellte; und zum Besten, was Dölger schrieb, gehören seine Bücher über den antiken Sonnenkult und die Antwort, die der antike Christ auf diese letzte Form des hellenistischen Frommseins zu geben hatte. Hierin hat Dölger Bleibendes geschaffen für eine kommende Gesamtdarstellung der antiken Missionsgeschichte, ohne ihn könnten wir diesen entscheidenden Kampf zwischen Helios und Christus nicht darstellen.

Noch wertvoller ist, was Dölger zu dem Verhältnis des Christentums zur antiken Mysterienfrömmigkeit bietet. Auch hier keine systematische Darstellung, sondern eine Fülle von kleinen, aber minutiös ausgearbeiteten Einzelfragen, so etwa über die Taufe im Mysterium von Eleusis; über «Nilwasser und Taufwasser», das heißt die Taufwaschung in den Isismysterien; über den Kult der Himmelskönigin von Karthago und den Marienkult; über die religiösen Brandmarkungen in den Mysterien der Kybele und des Mithras — um nur dies und das hervorzuheben [20]. Dabei ist es von höchstem Wert, was Dölger in diesen Einzelforschungen als immer deutlicher werdende Grundüberzeugung herausarbeitet: daß nämlich das antike Christentum nicht etwa Überzeugungen, Worte und Gesten aus den Mysterien übernommen hat, sondern daß die meisten sogenannten Parallelen (die eine frühere, jetzt glücklich überwundene Religionsgeschichte als «Abhängigkeiten» wertete) dem gemeinsamen Bereich des religiösen Symbols oder gar der profanen Kultur entstammen. Hierin liegt zweifellos eines der unvergänglichsten Verdienste der Dölger'schen Forschungen. Der Verfasser dieser Zeilen hat neuestens versucht, in seinen bald erscheinenden Vorträgen der Eranos-Tagung von 1944 «Antike Mysterien und christliches Mysterium» eine Art von missionsgeschichtlicher Systematik aus den Dölger'schen Ergebnissen zu formen [21]. Und K. Prümm, einer der besten Schüler Dölgers, schrieb darüber in seinem Werk «Das antike Heidentum nach seinen Grundströmungen»: «Viele Untersuchungen Dölgers haben mit dem Ergebnis geendet, daß es sich weniger um Übernahme von Riten aus dem sakralen Bereich handelt, sondern schlechthin aus der allgemeinbürgerlichen und profanen Kultur» [22].

In dieses für die Kenntnis der altchristlichen Akkommodation so wesentliche Gebiet der religiösen und profanen Kultur der Antike führt uns also Dölger mit meisterlich sicherer Hand ein, hierin gipfeln alle seine Forschungen. So belehrt er uns über das missionswissenschaftlich wichtige Gebiet der religiösen und profanen Stammestätowierung, über den Sinn der sakralen Tätowierung und Brandmarkung in der antiken Kultur — um von da aus die interessantesten Einblicke zu

---

20 Dies die Titel von Aufsätzen, die alle in den Bänden von AC erschienen sind.
21 Das Eranos-Jahrbuch 1944 wird demnächst im Rhein-Verlag Zürich erscheinen.
22 Das antike Heidentum nach seinen Grundströmungen. Ein Handbuch zur biblischen und altchristlichen Umweltkunde, München 1942, S. 328, Anm. 3.

gewähren in den Sinn der altchristlichen Kreuz-Tätowierung, in den Gesamtbereich des Begriffs «Sphragis» [23]. Er zeigt uns, wie profane Kultursitten einen christlichen Sinn erhielten, so etwa das Betreten des Altars mit dem rechten Fuß, der Kuß des Altartischs, das Sitzen beim Gebet, die Honigmilchspeise bei der Taufe, das Anhauchen und Anspucken des Teufels im Taufritual. Alles wird unter seiner Hand wie neu: das Salz in der Liturgie, die Glöckchen und die gellende Schelle bei Paulus, das Kerzenlicht in der Osternacht, das antike und christliche Amulett, die Gestalt des Taufbrunnens, alles weiß er uns aus der umgebenden Kultur zu deuten und zu erklären [24]. Und nur aus der Überfülle des von ihm mit genialer Geste ausgeschütteten Wissens kann sich der Missionshistoriker ein lebendiges Bild machen von der Ausdehnung und der Weise der weltgeschichtlichen Auseinandersetzung zwischen Christentum und antiker Welt.

Das wären die Bauteile. Aber sie sind zusammengesucht und bearbeitet aus einer großen Sicht heraus: Dölger sieht doch schon das kommende Gemälde vor sich, und das äußert sich in der Gesamtkonzeption, die ihm von einer kommenden Missionsgeschichtsschreibung vorschwebt.

Das erste Kapitel einer solchen Geschichte wäre eine Darstellung des hellenistischen Heidentums, dem die Kirche in ihren ersten Anfängen gegenübertrat, aber eine Darstellung, die, über die ausgetretene und üblich-schematische Zeichnung hinaus, auf Grund genauester Quellenkenntnis ein lebendiges Bild dieser ersten Begegnung von Christentum und Antike entwirft, von dem «Aufeinanderprallen» der Religionen, wie Dölger gerne sagte. Schon im Ichthys II schreibt er einmal: «Mit dem Überschreiten der Grenzen Palästinas sah sich das Christentum ganz anderen Hemmnissen gegenüber, als sie seiner Werbekraft auf dem Boden des Judentums entgegengetreten waren. Auch jetzt setzte die Mission zunächst beim Judentum der Diaspora ein, aber zugleich galt es, den Kampf aufzunehmen mit den heidnischen Kulten» [25]. Dölger hat dann eingehend gezeigt, welchen Kulten zunächst in Syrien und dann in Kleinasien die christliche Mission begegnete, den Kulten der Artemis-Anaitis und Bendis. Noch klarer hat Dölger gegen Ende seiner Forschungen das Ziel einer antiken Missionsgeschichte ausgesprochen: «Mit dem Überschreiten der Grenzen Palästinas trat das Christentum in das Gebiet der antik-heidnischen Kultur. Ob es sich nach Ägypten wandte oder nach der arabischen Wüste und dem Lande am Euphrat und Tigris, nach Syrien oder Kleinasien, nach den Donauländern oder Griechenland, nach Italien, Gallien oder Spanien oder an die Küsten von Libyen, Africa proconsularis oder Mauretanien, überall fand es Tatsachen des profanen und religiösen Lebens vor, mit denen es sich auseinandersetzen mußte» [26]. Diese Begegnung ist also immer verschieden, je nach der religiösen Kultur dieser Länder, die man allzu vereinfacht unter dem Namen Imperium oder Hellenismus oder Mysterienfrömmigkeit zu-

---

[23] Vgl. AC I, 197/211; AC III, 204/209; 257/259.
[24] Auch dies: Titel von Aufsätzen aus AC.
[25] S. 445. [26] AC I, S. III.

sammenzufassen gewöhnt war. Dölgers reiche und fein reagierende Kenntnis der Religionsgeschichte hat uns da wohl zu unterscheiden gelehrt. Noch mehr: er sucht stets diese Auseinandersetzung in ihre beiden Grundkomponenten aufzulösen, in die «Ablehnung» und die «Anpassung» — eine höchst fruchtbare Systematik, die ihm die Wege bahnt zu einer dogmatisch und grundsätzlich richtigen Scheidung zwischen antiker und christlicher Religion, und doch die historisch richtige Sicht offenläßt für das Problem, das ihn wie kein zweites fesselte, die Akkomodation der antiken Missionskirche. «Diese Auseinandersetzung konnte sich als schroffe Ablehnung kundgeben, wenn es sich um den religiösen Verehrungsgegenstand handelte . . ., die Auseinandersetzung konnte sich aber auch in der Form einer unwillkürlichen oder beabsichtigten Anpassung vollziehen: in den Zeremonien religiöser Weihen und des Gottesdienstes, in den vielfach mit der Religion verknüpften Äußerungen des häuslichen Lebens und der bürgerlichen Sitte, und darüber hinaus in der gedanklichen und sprachlichen Ausprägung von Glaubensvorstellungen und Glaubensformulierungen, in der bildnerischen Darstellung von Heilstatsachen in der Kunst des Hauses, der Grabanlagen und der gottesdienstlichen Räume» [27]. Um nur zwei Beispiele anzuführen aus der Fülle dessen, was Dölger zum Erweis dieser antiken Missionsakkommodation beibringt, so kann er als gesichertes Ergebnis seiner Ichthys-Forschungen buchen: «Das antike Glückssinnbild des Fisches ist durch den christlich gedeuteten Fisch — Christus nach einer häufig geübten Sitte der christlichen Mission verdrängt worden» [28]. Oder in seinen Forschungen zum Phylakterium des Kreuzes: «Im Jahre 380 schrieb Gregor von Nyssa in der Vita Macrinae das Wort vom ‚Phylakterium des Kreuzes'. Die Formulierung folgt einer in der Missionspraxis des Christentums viel geübten Sitte, wonach man, oft in großer Kühnheit, ein antikes Wort zur Ausprägung eines christlichen Gedankens verwertete. So handelte z. B. Clemens von Alexandrien, wenn er den Christus-Logos unter dem Bild des Orpheus zur Darstellung brachte; so handelte auch Tertullian, wenn er von Gott, dem Schöpfer der Menschen, als dem wahren Prometheus sprach» [29].

Somit wäre ein zweites, grundlegendes Kapitel einer kommenden Missionsgeschichte der antiken Kirche die quellenmäßig genau belegte Darstellung der Akkommodation, wie sie sich im dritten Jahrhundert in der alexandrinischen Theologie anbahnt und bis ins vierte Jahrhundert hinein der christlichen Wahrheit und dem christlichen Kult jene sichtbare Gestalt schafft aus griechischem Geist und lateinischem Wort, die man so oft als «Hellenisierung» oder «Mysterisierung» des einst biblisch einfachen Christentums bezeichnet hat. Hierin hat Dölger sich ein ganz großes Verdienst um die antike Missionsgeschichte erworben: er hat, nicht in theoretischen Erklärungen, sondern durch die Ergebnisse einer genauen Detailforschung, an den Objekten selbst, die unverwischbaren Grenzlinien gezogen zwischen Glaubensinhalt und Glaubensausdruck, zwischen Sache und Sinnbild, zwischen Akkommodation und

---

27 Ebda. 28 Ichthys II, S. 197. 29 AC III, S. 86.

Synkretismus. Noch im fünften Band des Ichthys (2. Lieferung) hat er grundlegende Gedanken zur Forschungsmethode ausgesprochen; aber diese Grundsätze waren ihm immer heilig und er hat sich gegenüber einer uferlos überbordenden und alles verwischenden sogenannten «Religionsgeschichte» stets mit tiefstem Ernst und manchmal auch mit schneidendem Spott seinen Standpunkt gewahrt. Dafür nur ein Beispiel. In seinem Werk «Sol Salutis »hatte er von dem Dogma des Descensus ad inferos gesprochen und dann die aus antiken Vorstellungen gebildete Einkleidung dieser Wahrheit dargelegt, um daraus folgenden Schluß zu ziehen: «Der Descensus ad inferos als Glaubensbestand des Urchristentums fand bei seinem Eindringen in die griechisch-römische Kulturwelt die Meinung von der in die Unterwelt hinabsteigende Sonne vor, und dieses Bild wurde dann bei der Missionspredigt unwillkürlich zur Ausmalung der Hadesfahrt Christi verwendet». Dagegen erhob die liberale Religions«geschichte» Einspruch und warf seiner Forschung vor, sie trenne allzusehr das Bild von dem Gedanken. Dölger hat dafür in der zweiten Auflage nur das stolze Wort: «Ich meinerseits bin damit der Überzeugung, nur eine Pflicht des kritischen Geschichtsschreibers erfüllen zu sollen» [30]. Am ausführlichsten hat Dölger über dieses Problem der altchristlichen Akkommodation in einer kritischen Aufsatzreihe der «Theologischen Revue» gesprochen unter dem Titel: «Mysterienwesen und Urchristentum», wo besonders der Schlußteil «Zur Methode der Forschung» richtunggebend geworden ist [31].

3.

Das führt uns zum Letzten, was Dölger einer kommenden Missionsgeschichte der antiken Kirche als Erbe mitgeben wollte: zu der Weise und Methode seines Forschens. Gewiß wird sich seine einmalige Begabung des Erforschens und Erspürens nicht einfach nachahmen lassen, und in der ungeheueren Belesenheit in antiker und patristischer Literatur wird es ihm so bald niemand gleichtun. Dennoch hat Dölger Schule gemacht, seine Methode ist vielen ein Vorbild geworden.

Da steht an der Spitze seine im Seminar und im wissenschaftlichen Freundeskreis immer von neuem wiederholte Forderung: Eigenforschung. Kompendienweisheit und voreilige Systematik war ihm im Tiefsten zuwider. Er hat sich einmal ein Wort des Methodius von Olymp zu eigenem Gebrauch umgeprägt und ins Vorwort zu «Die Sonne der Gerechtigkeit» hineingesetzt:

> Nicht Kunst der Beredung in prunkender Sprache
> vernichte des Gegners Irrtum und Torheit —
> Tiefe der Forschung und Wucht des Beweises
> bringe die Wahrheit sieghaft ans Licht [32].

---

30 Sol Salutis (2. Aufl.), S. 354, Anm. 4. — Vgl. dazu H. Rahner, Das christliche Mysterium von Sonne und Mond: Eranos-Jahrbuch 1943, Zürich 1944, S. 339.
31 Theologische Revue 15 (1916), Sp. 385/393; 433/438.
32 Methodius, De autexusio VIII, 3 (GCS S. 165 Z. 14/16). — Die Sonne der Gerechtigkeit S. VII u. X.

Damit hängen zwei Eigenarten seiner Forschung zusammen: Dölger war ein fruchtbarer Skeptiker und ein fördernder Kritiker. In seinen grundsätzlichen Darlegungen zum Problem Antike und Christentum erhebt er gegenüber der ausschweifenden liberalen Religionsgeschichte den Ruf nach «gesunder Skepsis» [33]. Wie manchmal hat er im launigen Gespräch oder in Briefen den zweifelnden Thomas seinen archäologischen Patron genannt, gemäß dem Wort Gregors des Großen: «Mehr hat uns des Thomas Zweifelsucht zum Glauben geholfen als die Gutgläubigkeit der anderen Jünger» [34]. Und im Vorwort zur «Sonne der Gerechtigkeit» schrieb er das schöne Wort: «Je tiefer und je weiter wir kommen, desto gewaltiger dehnt sich unsere Aufgabe — aber desto sicherer kommt uns auch die Erkenntnis unseres winzigen, bruchstückartigen Wissens, so daß wir das Wort des weisen Demokrit billigen müssen: ‚In Wirklichkeit wissen wir nichts; denn die Wahrheit liegt in der Tiefe'» [35]. Aber das war niemals nur gemachte Skepsis oder gezierte Wissenschaftlichkeit, sondern stets Mut zu neuem Beginnen. «Die Wahrheit ist ein so hohes Gut, daß wir zu ihrer Erreichung alles dransetzen müssen, unentwegt und immerfort» [36]. Daher seine unerbittliche Kritik, wenn ihm bei diesem Forschen nach Wahrheit die Ehrfurcht oder die Ehrlichkeit oder die ganze Hingabe zu fehlen schien. Die Probleme der antiken Missionsgeschichte waren ihm zu heilig, als daß er sie durch oberflächliche Darstellung oder durch mangelhafte Quellenkritik verwischen lassen wollte. Darum konnte er fast erbarmungslos sein in seiner Kritik — aber immer nur, indem er auch an sich selbst die höchsten Forderungen stellte und in der Kritik bessere Wege zeigte. Was er etwa (um nur missionsgeschichtlich bedeutsame Werke zu nennen) an dem Buch von Fr. Zimmermann «Der Dämonenglaube im Totenkult» scharfsinnig zu rügen hat, will nur «Mahnung zur Vorsicht, nicht Entmutigung an kühn begonnener Arbeit» sein [37]. Oder man lese seine scharfen, unerbittlich richtigen Tadelsworte, die er gegen Th. Schermann «Spätgriechische Zauber- und Volksgebete» richtet [38]. Oder was er zu J. Stelzenbergers Buch «Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa» anmerkt [39] — nein, es war kein Vergnügen, in Dölgers Hände zu fallen, und er selbst hat sich einmal mit dem Herakles verglichen, der mit Keule und Bogen im Sonnenbecher übers Meer fährt wie auf einem antiken Vasenbild: «Daß Herakles auf dem Bilde den Bogen trägt und die Keule schultert, mag mancher boshafte Kritiker mit dem Temperament in Verbindung bringen, das noch so ganz leise durchklingt in dem Schlußbande meiner Ichthys-Forschungen, in dem so manche starke Behauptung der Religionsgeschichte und so manche feste Meinung der christlichen Archäologie zu Boden sinkt» [40].

---

33 Theologische Revue 15 (1916), Sp. 393.
34 Homilia 26,7 (PL 76, 1201 C).
35 Die Sonne der Gerechtigkeit, S. IX. 36 Ebda.
37 Theologische Revue 11 (1912), Sp. 384.
38 Theologische Revue 19 (1920), Sp. 176/180.
39 AC IV, S. 284/287; AC V, S. 262/271.
40 Ichthys IV, S. XII.

Der Skepsis und der Kritik standen aber zwei ebenso ausgebildete positive Eigenarten seiner Methode gegenüber: Dölger war für jede neue Anregung offen, und er hat in einer bis ins Kleinste ausgebauten, bis ins letzte sauberen Arbeitsweise die Ergebnisse seiner Forschungen gebucht und für kommende Generationen bereitgestellt.

Nemo proficiens erubescit. Dieses tertullianische Wort war seine Devise. Zögernd zwar, aber ohne jede Voreingenommenheit, nahm er Neues und Korrigierendes an. «Ich nahm alle Anregungen auf», sagt er im Vorwort zur zweiten Auflage von ‚Sol Salutis', «natürlich selbständig abwägend und vielfach auch ablehnend. Denn in der Wissenschaft gibt es keine Verbeugungen vor Persönlichkeiten und ihren Behauptungen, sondern nur vor Gründen» [41]. Welch lebendige Aussprache zwischen ihm und anderen Gelehrten stattfand, zeigt uns das «Echo aus Antike und Christentum», einer Beigabe zu den einzelnen Heften seiner Zeitschrift, in der gewichtige Beiträge und Korrekturen zu seinen eigenen Forschungen wiedergegeben und diskutiert werden. Noch schöner kommt Dölgers Offenheit zum Ausdruck in den Plänen und Entwürfen zu neuer Forschung, die ihm allenthalben gleichsam unter den Händen hervorquellen. Er ist immer voll von Anregungen zu neuen Arbeiten. «Wer schreibt übrigens einmal auf katholischer Seite ein gediegenes Buch mit dem einfachen Titel ‚Weihrauch'?», ruft er schon 1912 aus [42]. «Antike und Christentum» bringt manchmal ganze Listen von «Erwünschten Arbeiten» [43], die alle für die antike Missionsgeschichte noch wertvoller wären als ein Buch über Weihrauch — das übrigens bis heute noch nicht geschrieben ist. Er selbst gibt oft Listen heraus mit «Angekündigten Arbeiten», deren verlockende Titel wir nur mit höchstem Bedauern ob seines frühen Todes lesen können: «Stellung der Kirche zu Zauber und Amulett»; «Der Dämon im Götterbild»; «Das Kreuzzeichen»; «Die Aussetzung der Neugeborenen»; «Das Exsultet» — und viele andere Pläne, die alle für die antike Missionsgeschichte grundlegend geworden wären [44]. Da ist es denn ein wahres Glück, daß so manche von Dölgers getreuesten Schülern seitdem Werke geschaffen haben, die im Geiste des Meisters neues Material zum Problem von Antike und Christentum beisteuern [45].

---

41 Sol Salutis (2. Aufl.), S. VII.

42 Theologische Revue II (1912), Sp. 383.

43 So AC III, S. 319; IV, S. 320.

44 Vgl. AC III, S. 319; IV, S. 320; V, S. 326.

45 Die wichtigsten seien hier genannt, insofern sie für die Missionsgeschichte Bedeutung haben. Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidnischen u. christlichen Antike, Münster 1927 (= Liturgiegesch. Quell. u. Forsch. XXI). — E. Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike, Münster 1928 (= Liturgiegesch. Forschungen XXIV). — J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit, Münster 1930 (= Liturgiegesch. Forschungen XXV). — F. Sühling, Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum, Freiburg 1930 (= Supplementband XXIV der Römischen Quartalschrift). — K. Baus, Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians, Bonn 1940 (= Theophaneia II). — K. Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, 2 Bände, Leipzig 1935. — Ders., Das antike Heidentum nach

Diese Werke sind hervorgegangen aus der «zuchtvollen Schule seines religionsgeschichtlichen Seminars», wie K. Baus einmal sagte [46]. Man spürt in ihnen allen den Dölger'schen Geist, und so dürfen wir an der Zukunft einer antiken Missionsgeschichtsschreibung nicht verzweifeln. Das führt uns nun zum Letzten in der Umschreibung des wissenschaftlichen Ideals, das Dölger vorlebte: zu seiner Arbeitsweise, die allein ein sauberes, für immer haltbares Ergebnis der Forschung verbürgt. Unerbittlich drang Dölger auf klarste Fragestellung und auf peinlich genaue Ausführung in Textgestaltung, Zitationsweise, Interpretation. Da gab es kein Hypothesieren, kein Abschreiben aus zweiter Hand, sondern immer nur getreuestes Übersetzen und Kontrollieren der Texte, immer nur Benützung der besten Editionen, immer neues Durchdenken der Fragestellung. Schon im ersten Ichthys-Band sagte Dölger von sich selbst: «Ich habe ganze Arbeit gewollt. Es schien mir besser, einem einzigen Problem bis auf den Grund zu gehen, als eine Reihe von Problemen nur skizzenhaft zu behandeln und die Hauptarbeit wieder einem anderen zuzuschieben» [47]. Aber all das verlangte er auch von seinen Schülern, ja von jeder Arbeit, die etwas zur antiken Missionsgeschichte beitragen wollte. Was da nicht standhielt, wurde ohne Pardon abgetan — man lese heute noch Dölgers Kritik an Fr. Zimmermann «Die ägyptischen Religionen nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller» [48], oder was er gegen J. Lortz «Tertullian als Apologet» zu sagen hat [49]. Hierher gehören auch die berühmten Sachregister am Ende der Dölger'schen Werke (mit Ausnahme von Ichthys I), die der Meister von seinen Schülern anfertigen ließ und die das ungeheure Material nach jeglicher Seite hin für den Historiker der antiken Missionsmethode aufschließen.

So steht denn Franz Joseph Dölger vor uns als einer der Meister altkirchlicher Missionsgeschichte — wenngleich als Meister der vorbereitenden Forschung. Mehr hat er nie sein wollen, und eben das ist seine größte Leistung. Seine Freunde und Schüler haben ihm vor fünf Jahren in der Widmung des Festbandes gewünscht: Vitam Lucem Pacem. Dölger ist hinübergegangen. Aber sein Ideal lebt, und so dürfen wir auf eine kommende Geschichte der altkirchlichen Mission das Wort anwenden, das ihm die Freunde zuriefen [50]:

Piscis natat non demergitur.

---

seinen Grundströmungen, München 1942. — Gonsalvus Walter, O.M.Cap., Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus, Münster 1925. — W. Wilbrand, Heidentum und Heidenmission bei Ambrosius von Mailand: Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 1 (1938) 193. — P. Andres, Der Missionsgedanke in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus Hünfeld 1935. — Dölger selbst zeichnete von 1921/31 als Mitherausgeber der früheren Zeitschrift für Missionswissenschaft; ebenso stand von 1919/1928 sein Name an der Spitze der für die antike Kirchengeschichte so verdienstreichen «Liturgiegeschichtlichen Forschungen».

46 Der Kranz in Antike und Christentum, S. V.

47 Ichthys I, S. VII.

48 Theologische Revue 17 (1918), Sp. 7/9.

49 AC III, S. 10, Anm. 26; S. 165 f. — AC IV, S. 190, Anm. 5.

50 Pisciculi, S. 350.

Die Peru-Relation des José de Acosta 1576 und seine Missionstheorie.

Von P. Dr. Laurenz Kilger, O.S.B., Uznach.

Der Zusammenklang zwischen Missions-Leben und Missions-Wissenschaft, der Ruf angespannter Missionstätigkeit nach besinnlicher Missionslehre zeigt sich an einem Höhepunkt der neueren südamerikanischen Missionsgeschichte. P. José de Acosta hat im gleichen Jahre 1576, in dem er die Leitung der peruanischen Jesuitenprovinz übernahm und in enger Zusammenarbeit mit dem Visitator P. Juan de la Plaza das Wirken seiner Mitbrüder beobachtete und auf jede Weise zu fördern suchte, sein theoretisches Buch geschrieben: De procuranda Indorum salute [1]. Dieses Werk ist unbestreitbar die bedeutsamste Lehr-Schrift der Jesuitenmissions-Zeit, die sich mit den grundsätzlichen Fragen der Missionsbegründung, des Missionsrechtes und der Missionsweise in wissenschaftlicher Form auseinandersetzt. Daß diese Missionslehre von den südamerikanischen Gegebenheiten ausgeht und zunächst für die Indianermission geschrieben ist, schädigt ihre Allgemeinbedeutung nicht, sondern gibt ihr Wirklichkeitsnähe und persönliche Wärme.

Nun haben wir gerade über dieses Schicksalsjahr 1576 einen Missionsbericht der peruanischen Jesuitenprovinz, von José de Acosta selbst geschrieben, der in erfreulicher Ausführlichkeit die Tätigkeit der Missionäre schildert und auch in die Arbeiten des Visitators und des Provinzials wertvolle Einblicke gewährt. An sich sind ja solche Jahresbriefe keine Seltenheit. Sie wurden von den Provinzen regelmäßig an den General der Gesellschaft nach Rom gesandt und vielfach auch veröffentlicht [2]. Der Jahresbericht des José de Acosta aus Peru ist jedoch nie zum Druck gekommen. Das Original scheint im römischen Archiv der Gesellschaft Jesu zu liegen [3]. Eine italienische Kopie findet sich in der Biblioteca

---

1 Zu den Lebensdaten Acosta's: P. León Lopetegui S. J., Roma: P. José de Acosta (1540—1600). Datos cronológicos; in: Archivum Historicum Societatis Jesu IX, Rom 1940, S. 121—131. Abfassung der methodischen Schrift 1576: S. 128. — Über De procuranda Indorum salute und über Acosta als Missionstheoretiker s. J. Schmidlin in Zeitschr. f. Missionswissenschaft (ich kürze: ZM) I, Münster i. W. 1911, S. 219 f.; Katholische Missionslehre, Münster i. W. 1919, S. 20—21. R. Streit, Bibliotheka Missionum I, Münster i. W. 1916, S. 72—74. Die erste Ausgabe erfolgte Salamanca 1588. Die Kölner Ausgabe von 1596 ist in der Stiftsbibliothek St. Gallen (erworben 1601). Ich zitiere nach der Ausgabe Manila 1858 des Dominikaners Julian Velinchon. — Das Abfassungsjahr der Schrift hat erst P. Lopetegui entdeckt. P. Streit würdigt gut den Zusammenhang mit der Missionspraxis.

2 Vgl. ZM 1921 S. 235—239: Eine Sammlung von Jesuitenmissionsberichten aus dem 16. u. 17. Jahrhundert. — Bibliotheca Missionum passim.

3 Lopetegui erwähnt die Anua de 1576 mit der Archivbezeichnung Per. 12, ff. 18—20, ohne Acosta als Verfasser zu erwähnen. Arch. Hist. S. J. IX S. 128 Anm. 38.

Vittorio Emmanuele zu Rom [4]. Die Handschrift umfaßt 84 unpaginierte Seiten in Oktav und trägt den Titel:

Annua del Perù dell' anno 1576 pe'l P.e Generale della Compagnia di Giesú.

Das Datum lautet: Della Città di Rè XV. di febbraro 1577 Gioseffo à Costa.

Die Relation über das Jahr, in dem der Provinzial Acosta sein theoretisches Buch schrieb, von ihm selbst verfaßt, zeigt den Quellboden der Erlebnisse und Erfahrungen, aus dem die grundsätzliche Abhandlung De procuranda Indorum salute erwuchs. Die Relation und das Buch gingen beide zusammen nach Rom ab. Der Überbringer war der erste Prokurator der peruanischen Provinz, P. Piñas [5].

Wir wollen den Inhalt des Jahresbriefes von 1576 wiedergeben und für Einzelnfragen den Zusammenhang mit der Missionslehre Acostas aufzeigen.

Die peruanische Provinz umfaßte 1576 zwei Kollegien: Lima und Cuzco, und 3 Residenzen: S. Jago, Juli und Potosi. Sie zählte 77 Jesuiten, von denen 32 Priester waren. Im Berichtsjahre sind drei Mitglieder der Gesellschaft gestorben: P. Juan de Zúñiga, P. Cristóbal Sánchez und Fr. Alfonso Camacio [6]. Der Visitator P. Dr. Plaza hat zweimal die Professen zusammengerufen zu Besprechungen über den inneren Ausbau und über die Missionstätigkeit der Provinz, zu Beginn des Jahres in Lima, im Herbst in Cuzco [7]. In der zweiten Konferenz wurde P. Piñas zum Prokurator erwählt, der die Provinz beim Generalat in Rom vertreten sollte.

Im Kolleg zu Lima weilen meist etwa 50 Religiosen, von denen 12—13 Priester sind, dort ist auch das Noviziat, zurzeit mit 8 Novizen. In drei Schul-Abteilungen werden 250 Studenten unterrichtet: eine ist für die humanistischen Studien eingerichtet, zwei für Philosophie. In dem philosophischen Kurs, der im Berichtsjahr begonnen wurde, sind 44 Auswärtige und 6 Jesuitenscholastiker — das ist viel für Peru. In der zweiten philosophischen Abteilung haben 12 Studenten das Baccalaureat erlangt. Daneben gibt es auf Wunsch des Vizekönigs Vorlesungen über die Landessprache. Auch ein Kurs über Sakramentenlehre wird gegeben mit 30—40 Hörern. Das war nach der Sitte der Zeit die Vorbereitung für den künftigen Klerus aus den Landeskindern. Meist waren

---

4 Msc. Gesuitici 1409. In meinem Exzerpt habe ich Seitennummern notiert und zitiere: R. und die Seitenzahl. Ob das Original spanisch ist, konnte ich nicht erfahren. Die Handschrift ist genannt ZM 1921, S. 80 und Bibliotheca Missionum II (Aachen 1924) S. 254.

5 Lopetegui 1. c. 128.

6 Bei dem Auszug aus dem Jahresbrief gebe ich jeweils nach einem Abschnitt die Seitenzahlen der Handschrift an. Die Namen der Jesuiten in Peru schreibe ich in der spanischen Form, wie sie P. A. Astrain S. J. angibt in seiner Historia de la Compañia de Jesú en la Asistencia de España, Madrid, II 1905, III 1909. Was dort nicht zu finden ist, schreibe ich in der Form des Manuskriptes, wie im vorliegenden Fall Br. Camacio. P. Zúñiga war bei der 2. Aussendung von Missionären nach Peru 1569: Astrain II 312.

7 Lopetegui 127. Astrain III 159—164.

diese Priesteramtskandidaten europäischer Abkunft oder Mestizen[8]. Acosta möchte im Kolleg gerne auch scholastische Philosophie dozieren lassen, nach der viele Philosophiestudierende verlangen. Zu den Lektionen im Kolleg kommen Studenten aus ganz Peru, sogar aus Chile und der Tierra firma, der Nordküste Südamerikas. 1576 war bei den Jesuiten auch ein Konvikt eingerichtet worden, zunächst mit 18 Studenten. Acosta möchte es zu einem ähnlichen Internat ausbauen, wie es die Gesellschaft in Mexiko hatte[9]. Auch plante er den Neubau eines Priesterseminars. Unter den religiösen Übungen, die vom Kolleg ausgehen, werden Predigten in der Fastenzeit, Kinderprozessionen und Negerprozessionen erwähnt. Für die Indianer halten die Jesuiten in Lima alle Sonn- und Feiertage eigene Predigten auf dem Hauptplatz. Sie nehmen sich der kranken Indianer besonders an, wirken auch im Indianerspital, wo sie erwachsene Heiden zur Taufe bringen und den Sakramentenempfang fördern.

Sechs Wandermissionen wurden im Berichtsjahr vom Kolleg Lima aus unternommen: in Chachapoyas, 200 Stunden (leghe = leguas, 5½ km) entfernt; eine andere, 70 Stunden weit von Lima; eine dritte in Mama Guancior, 20 Stunden weit; eine vierte in der Ebene von Cagnete und Ika, 40 Stunden entfernt; eine fünfte in Guanra und Ambar bei den Indianern im Gebirge; die sechste galt den Eingeborenen in der Umgebung der Königsstadt.

Zum Kolleg Lima gehörte auch die Residenz S. Jago mit zwei Patres und zwei Brüdern. Die dortigen Indianer, die früher verrufen waren, haben sich so gebessert, daß die benachbarten Rothäute sagen, die Leute von S. Jago seien Ordensbrüder geworden. Besonders haben sie sich das Laster des Sora-Trinkens[10] abgewöhnt. Diese Residenz eignet sich vorzüglich zum Erlernen der Indianersprache für die Missionäre.

Im Kolleg von Cuzco weilen 18 Jesuiten, von denen 8 Priester sind. Vier Patres unterrichten im Institut, das dem Studium der Grammatik dient, also die unteren Lateinklassen umfaßt. Die anderen Priester widmen sich der außerordentlichen Seelsorge in der Stadt mit Predigen und Beichthören. In Cuzco, das früher der Hauptsitz des Heidentums war, gilt die besondere Aufmerksamkeit der Jesuiten der Indianermission. An allen Sonn- und Festtagen wird für sie in der Kollegskirche eine eigene heilige Messe gefeiert. Anschließend ist eine katechetische Predigt. Dann gehen zwei bis vier Patres in die Pfarreien der Stadt, um dort für die Indianer zu predigen. Nachmittags ist auf dem Hauptplatz eine Predigt; darauf folgt eine Katechese in dialogischer Form mit Fragen und Antworten zweier Jesuiten untereinander. Während der Woche gehen zwei Patres und zwei Brüder in die Pfarreien, wo

---

[8] Vgl. A. Huonder, Der einheimische Klerus in den Heidenländern, Freiburg i. Br. 1909, S. 24—33.

[9] Über die Studenten-Kollegien in Mexiko 1574—76: Astrain III 129.

[10] Sora war ein starkes Maisbier, das besonders bei den Festen getrunken wurde. Sora ist ein Quechua-Wort. J. J. von Tschudi Organismus der Khetšua-Sprache, Leipzig 1884, S. 47, 49. — Für Hinweise sprachlicher und volkskundlicher Art danke ich auch an dieser Stelle P. Dr. Höltker S. V. D. herzlich.

sie den ganzen Tag für die Indianer Katechismus-Unterricht halten und beichthören. In der Jesuitenkirche kommen so viele Eingeborene zur heiligen Messe, daß die Spanier kaum mehr Platz finden und schon das Ersuchen gestellt haben, für sie eine eigene Kirche zu bauen. Das ganze Jahr über kommen so viele Indianer zum Beichten, als sei ein Jubiläum oder die Karwoche. Acht Beichtväter könnten ständig Arbeit haben. Die farbigen Kinder sind geweckt und klug, können den kleinen und großen Katechismus in ihrer Sprache sehr gut auswendig und lehren ihn den Alten. Früher mußte man die Indianer mit dem Stock zur Katechese treiben. Jetzt kommen sie zur Predigt gelaufen und hören alle Tage die heilige Messe. In ihren Hütten hört man bis Mitternacht den Katechismus lernen. (R. 11—15.)

Vom Kolleg in Cuzco aus sind 1576 vier Wandermissionen unternommen worden. Die erste wandte sich ins nördliche Gebirge der Anden. Ein Pater und ein Bruder wirkten dort zwei Monate lang und drangen bis ins Gebiet der Heiden vor. Die zweite Mission befaßte sich während zweier Monate mit den Indianern der näheren Umgebung. Die dritte und vierte Mission führte zur Gründung der Residenzen Juli und Potosi. Im Februar kamen 12 Heiden aus der Provinz Magnani zum Kolleg, «um Gott anzubeten». Die Patres möchten sie das Gesetz Christi lehren und sie zu Christen machen. Sie kamen 30 Tagreisen weit von jenseits der Anden aus der großen Ebene gegen Norden zu. Der Provinzial bedauert, daß er aus Mangel an Missionären dieses weite Arbeitsfeld nicht übernehmen konnte. (R. 16—17.)

Die Residenz Juli in der Provinz Chucuyto nahe beim Titicaxa-See, 80 Stunden weit von Cuzco entfernt, liegt in der volkreichsten Gegend von Peru. Dort wohnen 4000 Indianer, die den Spaniern Steuer zahlen, unter einer Gesamtbevölkerung von 12—15 000 Eingeborenen. Die Kolonialbeamten und das Kapitel der Kirchenprovinz La Plata haben diesen Ort den Jesuiten zugewiesen: sie möchten die Bekehrung der Indianer versuchen. Im November haben vier Patres und drei Brüder die Residenz bezogen. (R. 16—18.)

In der anderen Residenz Potosi waren bei der Abfassung der Relation ein Pater und ein Bruder, um die Gründung zu beginnen, zwei weitere Missionäre waren unterwegs. Es soll der bedeutendste Platz in ganz Peru sein. Bei den dortigen Silberminen kommt viel Volk zusammen, viel Spanier und noch mehr Indianer. (R. 18.)

Der allgemeine Jahresbericht über die Kollegien und Residenzen schließt P. Acosta einzelne Brief-Auszüge an. Darin folgt er dem allgemeinen Brauch der Jesuitenrelationen. Doch weiß er mit seinem scharfen Blick für das Missionsmethodische eben jene Schreiben und jene Stellen zu finden, die für die Bekehrungsweise gegenüber den Indianern besonders bezeichnend sind. Es handelt sich ausnahmslos um die bedeutsame Korrespondenz, die an den Provinzial oder an den Visitator gerichtet war und von diesen Oberen ihrerseits ausging. Die ersten vier Briefe berichten von den Wandermissionen, die von Lima ausgingen, die anderen neun über Missionsunternehmungen von Cuzco aus.

P. Alfonso Barzana[11] berichtet an den Provinzial über seine Mission in Mama Guancior und den umliegenden Dörfern in der Fastenzeit 1576. Die Eingeborenen kamen mit größtem Eifer zur Beicht. Ein Indianer sagte zu P. Barzana: «Wir merken wohl, ob ein Priester unsere Seelen sucht oder unser Silber. Früher sagten wir unserem Priester in der Beicht einfach so zwei oder drei Sachen, damit er zufrieden war — aber nicht um ihm unser Herz zu öffnen.»[12] In Guancior selbst, einem Dorfe von etwa 1600 Seelen, war eine böse Feindschaft zwischen dem Ortspfarrer und dem Kaziken und den anderen indianischen Beamten. Dem Missionär gelang es, eine vollständige Aussöhnung herbeizuführen. Der begleitende Bruder sammelte die Kranken in einem Spital und ermunterte die Indianer zur Pflege, an der sich dann der Kazike selbst mit seiner Frau beteiligte. In einem anderen Dorfe, wo die Missionäre etwa 10 Tage blieben, schienen sie die Leute nicht so gut zu verstehen, da die Jesuiten die «allgemeine Sprache» gebrauchten, nicht das Lokal-Idiom. In Guadacieri half der Pfarrer durch Übersetzung des Katechismus[13]. P. Barzano stieß in dieser Gegend zum erstenmal auf Indianer, die sich noch nicht der spanischen Ordnung unterworfen hatten[14], aber doch schon getauft waren und gerne zur Beicht kamen. Dort erklärte der Kazike den Leuten die Predigt des Paters in ihrem Dialekt. Ähnlicherweise hielt auch in einer Reduktion der Oberkazike am letzten Tag der Mission eine Art Predigt in ihrer Volkssprache, da die Frauen das «allgemeine» Peruanisch nicht verstanden. (R. 19—25.)

Bruder Bartolomé Santiago[15] schreibt an den Provinzial über die Mission in Chachapoyas, 160 Stunden von Lima entfernt. In der Stadt selbst begannen die Jesuiten sogleich Predigten für Indianer und für Spanier. Vor den Spaniern sprachen sie auch gegen die Bedrückung der Indianer, während die Eingeborenen, die Spanisch verstanden, zuhörten. Von Chachepoyas zogen die Missionäre nach Mocobomba und dann nach Bracamoros, das in der Nähe von Goldminen liegt. Dort hatten die Indianer vor kurzem einen Fray Tonton erschlagen, der die Eingeborenen schlecht behandelt hatte. Die Strafexpedition war nicht ausgeblieben und so herrschte einige Unruhe. Trotzdem blieben die Missionäre 23 Tage dort. Br. Bartolomé predigte den Indianern über das Leben Christi und der Heiligen, teils in der Kathedrale, teils auf dem Hauptplatz, und hielt Katechesen über den Glauben und über die Beicht. Die Patres Cristóbal Sánchez und Miguel de Fuentes[16] spendeten die Sakramente und hatten besonders viele Beichten zu hören. Gegen Ende der Missionsreise erkrankte P. Sánchez und starb am 5. April. Er wurde im Franziskanerkloster von Chachapoyas begraben. (R. 25—31.)

Über eine sommerliche Missionsfahrt nach Guaral und Ambar schreibt P. Augustín Sánchez an seinen Provinzial Acosta. Sein Begleiter war Br. Gonzalo[17], der den Pater kräftig unterstützte mit Predigten für die Indianer. «Heute verstehen wir das Gesetz Gottes», sagten die Eingeborenen in einem Dorfe, die bisher schlecht unterrichtet waren und daher auch Mühe hatten, recht zu beichten. In Guaccin war der Pfarrer schon lange Zeit abwesend. Ein Christendorf bei S. Miguel hatte seit 7 oder 8 Jahren keinen Priester mehr. Dort gab es sehr viele Taufen, die Jugend

---

11 Barzana war mit der 2. Gruppe Jesuiten im März 1569 nach Peru abgereist. Astrain II 312.

12 R. 20: per comprimento ma non scuprierli il cuore.

13 R. 22: transferi il nostro catechismo dalla lingua chiena. — Ist chiena etwa ein Kopistenfehler für chiciua = Quechua?

14 R. 23: (terre) che non erano anchor ridotte.

15 Unsere Relation unterscheidet so wenig wie andere Quellen jener Zeit bei einem «Fratello», span. Hermano, ob es sich um einen Laienbruder oder um einen Theologiestudenten handelt. Das bemerkt auch Astrain II 312. Bei Santiago, der predigte, dürfte es sich um einen Kleriker, vielleicht einen Diakon S. J. gehandelt haben. Wir behalten die Bezeichnung «Bruder» bei, ähnlich der Quelle.

16 P. Fuentes war mit der ersten Peru-Expedition am 2. 11. 1567 ausgefahren. Astrain II 305, 307.

17 Es dürfte Br. Gonzalo Ruiz gewesen sein, der nach einem Bericht vom Jan. 1578 Potosi war: Astrain III 166. Unsere R. (38) spricht nur von fratello Gonzalo, ohne einen Eigennamen zu nennen.

mußte erst das Beichten lernen, die Ehen waren in Ordnung zu bringen. Als religiöse Andenken für das Volk hatten die Missionäre kleine Madonnenfigürchen aus Blei bei sich. Im Hauptdorf Ambar fanden die Jesuiten die Leute wohl unterrichtet, da schon im vergangenen Jahre zwei ihrer Mitbrüder dort gewirkt hatten. (R. 34—39.)

P. Diego Ortún[18] meldet dem Provinzial von seiner Mission in Carhuaillo und Garal, die er mit Br. Domingo unternommen hat. Der Bruder nahm sich besonders um die Kinder an und lehrte sie, Gebete in ihrer Sprache zu singen. Die Indianer von Garal hatten schon länger nicht mehr beichten können, da ihr Pfarrer die Sprache der Eingeborenen nicht verstand und meist in einem zwei Stunden weit entfernten Spanierdorf wohnte. Der Bruder predigte jeden Morgen, nachmittags gab er den Kindern Unterricht und sang mit ihnen. Die Vorsteher der Indianer verhandelten wegen der Gründung einer Residenz. (R. 39/40.)

Aus Cuzco berichtet am 15. 6. 1576 P. Andréas López[19] dem Provinzial über seine Missionsreise in den Anden während der Fastenzeit. Bei einem Überfall schwarzer Chunchu[20] leitete der Missionär den Widerstand und zog zur Verfolgung mit den Indianer-Kriegern auf die himmelhohen Berge bis ins Flußgebiet des La Plata zur verlassenen Inka-Feste Opatasi. Die Magnari-Leute[21] dortselbst haben wohl eine Kirche und ein Kreuz, aber kein Priester will bei ihnen bleiben. Die Spanier aber suchen nur das Silber. (R. 41—43.)

Vom gleichen P. López stammt ein Brief an den Visitator de la Plata, datiert aus Anta vom 10. 8. 1576. Mit Br. Pizarro sammelte er die Kinder und die alten Männer und Frauen des Morgens und Abends zum Katechismus-Unterricht. 20 begabte Knaben erziehen die Jesuiten in ihrem Haus. Das Erlernen der Sprache ist den Missionären sehr schnell gelungen, besonders Br. Pizarro beherrscht sie sehr gut. (R. 43—45.)

P. Francisco Medina erzählt dem Provinzial in einem Schreiben (aus Juli) vom Beichthören bei den Indianern. Zuerst hatte er ein gewisses Widerstreben gegen diese Aufgabe, weil er die Sprache noch so wenig verstand. Bald aber erbaute er sich an dem Bußeifer der Leute. Diese beichten oft zuerst untereinander, die Frau dem Gatten, der Sohn dem Vater — um sich ja gut vorzubereiten. «Den Jesuiten brauchen wir keine Sünde zu verschweigen», sagen sie. Sie haben ein großes Verlangen nach der heiligen Kommunion. So konnten die Missionäre viel ausrichten gegen Götzendienst und Zauberei. (R. 45—46.)

Von einer Frühjahrsmission in Huánuco berichtet P. Juan Gómez[22] an P. Acosta. Zusammen mit P. Hernández[23] und Br. Camaio war er ein Vierteljahr in der Stadt. Im Spital nahmen sie Wohnung. Wöchentlich dreimal hielten sie Morgenpredigten für die Spanier, zweimal in der Woche Christenlehrpredigten am Nachmittag. Ebenso gab es drei Predigten jede Woche für die Indianer und jeden Abend eine Christenlehre. Bei Spaniern und Indianern war der Erfolg gut. (R. 46—48.)

Inhaltlich ganz bedeutsam ist ein Schreiben des Visitators Plaza[24] an den Rektor des Kollegs in Lima, P. Piñas[25], aus Cuzco, vom 28. Oktober 1576. Um die Art und Weise kennen zu lernen, wie den Indianern am besten zu helfen sei, begann P. Plaza mit einigen Mitbrüdern, in den nahe bei Cuzco gelegenen Indianersiedlungen und in den Indianervierteln der Stadt Missionen zu halten. In der Pfarrei S. Maria de Bethlehem ließ er verkünden, er sei vom Heiligen Vater in Rom gesandt, um den

---

18 P. Ortun war Mitglied der 2. Expedition von 1569: Astrain II 312, III 159; damals noch hermano d. h. in diesem Fall Kleriker.

19 Vgl. Astrain III 159, 166.

20 Bei den Kriegern, die R. «Ciunci» schreibt, dürfte es sich um die wilden Chunchus handeln, einen ausgestorbenen Stamm. Vgl. G. E. Church, Aborigines of South America, London 1912, S. 90 f.

21 Es sind wohl die Manarios des Maldonaldo: Church 1. c. S. 92.

22 Mitglied der 2. Expedition: Astrain II 312, III 155.

23 R. (47) schreibt Fernandez; doch dürfte es sich um P. Bartolomé Hernandez handeln, der 1569 nach Peru gekommen war. Astrain II 312, III 151 f., 159.

24 Der Visitator war am 31. Mai 1575 nach Peru gekommen mit 13 Jesuiten: Astrain III 157. Acosta nennt ihn in der R. mit Vorliebe P. Dottore Plaza.

25 Angekommen mit dem Visitator: Astrain III 157.

Indianern zu helfen, gute Christen zu werden. Er werde dann nach Rom zurückkehren. Und wenn er dem Papste Gutes berichten könne, werde dieser den Indianern große Ablässe verleihen. Daraufhin kamen die Indianer gruppenweise nach Stadtvierteln geordnet, zum Unterricht. Sie zeigten großen Fleiß beim Lernen. Beim Empfang des Bußsakramentes freuten sie sich darüber, daß die Jesuiten sie ausreden ließen und auch Fragen stellten. Jedoch gab es bald eine Gegenaktion: ein Teil des Klerus fürchtete, die Patres der Gesellschaft Jesu wollten sich durch ihre Christenlehren in den Besitz der Seelsorgsstellen (dottrine) setzen. So ging der Generalvikar nach Lima, um sich mit seinem Bischof zu beraten, der sich eben dort aufhielt. Nach eineinhalb Monaten kam die Antwort, die Indianermissionen dürften fortgesetzt werden. Daraufhin gingen die Patres in die Pfarrei S. Braggio (? = S. Biagio-Blasius). Wieder war der Eifer der Eingeborenen außerordentlich, besonders beim Beichten. Über die heilige Kommunion hatten sie die Ansicht: «Wer einmal kommuniziert hat, darf sein Leben lang nicht mehr sündigen». Auch in anderen Indianersiedlungen in der Nähe wurden ähnliche Missionen gehalten. P. Plaza kam zur Überzeugung, daß die Indianer von Natur aus sehr geeignet seien, das Evangelium aufzunehmen. Ihre Genügsamkeit lasse sie wirklich als die Armen ansehen, denen die Frohbotschaft nach den Worten Christi gepredigt werde. Trunkenheit und Unsittlichkeit hätten in der Stadt (Cuzco) tatsächlich aufgehört. (R. 48—55.)

Dem Brief des Visitators aus Cuzco an das Kolleg von Lima schließt sich ein Schreiben des Provinzials Acosta an, das nur wenige Tage später abgefaßt ist, am 1. Nov. 1576, und ebenfalls die Mitbrüder in Lima als Adressaten hat. Darin berichtet er von seiner Reise nach Cuzco, Juli und Potosi. Sein Begleiter Dr. Montoya [26] hörte zusammen mit P. Acosta die Beichten der Indianer in den Siedlungen, durch die sie kamen. Br. Gonzalo predigte und Br. Contreras besuchte die Kranken. Sie kamen in das Bergwerksgebiet von Guanca velica, wo schon vor den Spaniern tiefe Silbergruben angelegt waren. Im Oktober hielt P. Acosta die Provinzialversammlung. Dabei wurde P. Piñas als Procurator für Rom bestimmt. Nach der Konferenz wurden die Patres auf die Missionen verteilt. In Juli ist den Jesuiten eine Dottrina, also ein besoldeter Seelsorgsposten vom Vizekönig (Sua Eccelenza) angewiesen worden. Dort steht schon Kirche und Haus, so daß die Religiosen wie in einem Kolleg leben können. Vier Priester und drei Brüder kamen nach Juli. Die Indianer klagten über den Wegzug beliebter Beichtväter: «Wir sind eine ciacara, eine Pflanzung, die besät ist, aber zugrunde geht, wenn sie nicht bewässert und bebaut wird». Nach Potosi kam P. Portillo [27] mit einem Bruder. Obwohl auch die Heiden um Missionäre gebeten hatten, konnten keine weiteren ausgesandt werden, da die christlichen Indianer in und um Cuzco die Hilfe der Gesellschaft brauchen. (R. 55—64.)

Einer der Juli-Missionäre, P. Diego Martínez [28] meldet am 11. Dez. 1576 dem Provinzial von den Anfangserfolgen der Gründung. Die erste Predigt des P. Barzana in der Aymara-Sprache dauerte eine Stunde vor 6—10 000 Zuhörern. Die Patres besprachen mit den Kaziken die Kirchenordnung und konnten an etwa 30 Arme Fleisch von Wildschweinen und Wolle austeilen, die sie als Opfergabe [29] erhalten hatten. Es war für die Indianer das reinste Wunder, daß man ihnen einmal etwas schenkte, anstatt nur immer von ihnen zu verlangen. Für das Beten und den Religionsunterricht wurde auch sogleich die Aymara-Sprache angewandt. In der Residenz wurden Lektionen über Aymara gehalten. Die Patres verteilten die Seelsorge in den drei Pfarreien von Juli unter sich. Br. Pérez nahm sich besonders der Armen und Kranken an. Für die Kinder soll eine eigene Schule angefangen werden mit etwa 200 Schülern. Lehrer wird Br. Martin Picón [30]. P. Martínez lehrt die Indianer-Engelein» das Pater

---

[26] P. Juan de Montoya kam mit dem Visitator: Astrain III 157, II 549. Auch ihn nennt Acosta in R. einfach Dottore.

[27] Jerónimo Ruiz de Portillo kam mit der ersten Expedition nach Peru und war als Provinzial der Vorgänger von P. Acosta. Astrain II 305.

[28] Vgl. Astrain III 166.

[29] R. 65: La carne cingo, et lana, che si era dato nell'offertorio. Demnach war in den Indianerkirchen Peru's bei der Opferung der heiligen Messe ein Opfergang mit Naturalgaben Sitte.

[30] Vgl. Astrain III 166.

noster, das Ave Maria, das Credo und das Salve Regina in der Aymara-Sprache. Die Kinder können das alles in einer Woche auswendig und sind sehr fleißig, obgleich die Spanier anfangs behauptet hatten, die Indianer ließen sich nur mit dem Stock zur Christenlehre bringen. (R. 64—69.)

Der Rektor der Residenz Juli, P. Diego de Bracamonte[31], wünscht vom P. Provinzial die Privilegien der Gesellschaft für die Indianermission, die Bulle Gregors 32, die Beschlüsse des Konzils von Lima[33] und die Kreuzzugsbulle. Er berichtet von den Schul-Erfolgen des P. Martínez und von den Fortschritten in der Regelung der Ehen. Nach einem Monat Aufenthalt kann er schon in der Volkssprache beichthören. Neben Br. Pérez nimmt sich auch P. Medina um die Kranken an. Br. Picón dient als Sekretär und Dolmetsch. (R. 69—71.)

Den Abschluß der Relation bildet ein Brief von P. Acosta an den Visitator aus Lima vom 12. Febr. 1577. Er faßt in eindrucksvoller Weise die Fortschritte der Perumission im Berichtsjahre an einem Beispiel zusammen. Zuerst schildert Acosta seinen Einzug in Juli am Thomasfest (21. 12. 1576), wo ihm Kinder und erwachsene Indianer in Prozession entgegenkamen, singend, mit Musik und Tanz, mit etwa 30 Kreuzen und Fahnen. Am folgenden Morgen - es war Sonntag - kamen die Indianer auf dem Hauptplatz zusammen zur Christenlehre. Verteilt in Chöre von 12 und 12 oder 15 und 15 sagten sie den Katechismus und die Gebete auf, Männer und Frauen getrennt; jede Gruppe hatte einen Lehrer. Die Leute haben Schnüre mit Knoten[34], durch die sie sich dann an das Gelernte erinnern, wie durch eine Schrift. Endlich hielt P. Barzana eine Predigt in der Aymara-Sprache auf dem Platze vor 9—10000 aufmerksamen Zuhörern. Anschließend war eine gesungene Messe mit Musikbegleitung. Dann wurde die Armenspende verteilt: Speisen[35] und Wolle und anderes, was während der Woche geopfert worden war, auch Chicha-Wein[36]. Dabei sagten die Armen den Katechismus auf. Um zwei Uhr nachmittags war Prozession mit 80 silbernen Kreuzen, jeder Stadtteil[37] hatte sein eigenes. Zwischen je 15 oder 20 Indianern gingen zwei Schulkinder, die in ihrer Sprache die Christenlehre aufsagten; die anderen antworteten. Vor der Kirche sangen dann etwa 12 Kinder einige fromme Aymara-Lieder. Der Provinzial schenkte den Kleinen Heiligenfigürchen aus Blei. Die Andacht dauerte 1½ Stunden. Jeden Sonntag ist der Gottesdienst ähnlich, nur

---

31 P. Bracamonte war mit der ersten Expedition gekommen: Astrain II 312.

32 Vielleicht handelt es sich um die Bulle Gregors XIII. vom 25. 1. 1576 über die Weihe von Mestizen: Huonder, Der einheimische Klerus in den Heidenländern, S. 32. Fakultäten Gregors XIII. für die Missionäre sind erwähnt bei Astrain III 165 ohne nähere Angaben.

33 Eine Provinzialsynode in Lima hatte 1567 stattgefunden.

34 R. 74: vanno a nomerando alcuni nodi che hanno in certe corde.

35 R. 74: cuino, carne, lana ... Quinoa, eine Nahrungspflanze der Anden, eine Melde, lieferte ein ausgezeichnetes Gericht. Tschudi, Organismus der Khetšua-Sprache, Leipzig 1884, 49. Francisco de Avila, Dämonen und Zauberer im Inkareich. Aus dem Khetschua übersetzt und eingeleitet von H. Trimborn, Leipzig 1939, S. 119, Anmkg. 148.

36 R. 74: vino cicia, il quale gl'era stato pigliato nelle loro imbriachezze ... Chicha ist der aruakische Name für Maisbier. Trimborn 1. c. S. 138.

37 R. 75: aiglo. Astrain III 167 bringt den Text einer Peru-Relation von 1578, in dem ayllo = barrio (Stadtviertel) erklärt wird. Nach Trimborn 1. c. S. 137 ist Aillu = Teil eines Volksstammes, Sippe oder Clan.

daß zuweilen statt der Predigt ein katechetischer Dialog gehalten wird zwischen P. Barzana und Br. Picón. Unter der Woche ist täglich Katechismus-Unterricht für Kinder und alte Leute, für die Erwachsenen an zwei Tagen. Damit den Kranken rechtzeitig die Sakramente gespendet werden können, ist für jede Indianer-Sippe ein Mann aufgestellt, der Krankheitsfälle in der Residenz zu melden hat. Seit Gründung der Residenz sind etwa 30 Indianer im Alter zwischen 50 und 70 Jahren getauft worden nach guter Vorbereitung. Von 140 Männern haben 120 ihre Konkubinen geheiratet, die andern werden ihre Verhältnisse bald in Ordnung bringen. Die Indianer suchen die Reste des Heidentums und des Zauberglaubens fortzuschaffen.

P. Acosta blieb 8 Tage in Juli und hielt seinen Mitbrüdern Konferenzen über schwierige Fälle in der Indianer-Seelsorge. Alles, was er über die Indianermission gelehrt hatte, ließ er schriftlich in der Residenz zurück. Dann reiste der Provinzial nach Arequipa, wo er am 5. Januar 1577 eintraf. Er konnte feststellen, daß die Erfolge der Jesuitenmission vor drei Jahren noch ersichtlich waren [38]. Nach 14 Tagen fuhr er mit dem Schiff nach Lima zurück. (R. 71—80.)

*

Der Jahresbrief des Provinzials José de Acosta teilt den allgemeinen Charakter der Jesuitenberichte insofern, als er sich auf die Erzählung vom Wirken der Gesellschaft Jesu beschränkt und deren Erfolge hervorhebt. Wir hätten beispielsweise doch sehr gern erfahren, wie die kirchliche Organisation an den Orten war, wo die Jesuiten ihre Wandermissionen hielten, ihre Residenzen und Kollegien gründeten. Ob dort Weltgeistliche die Indianer-Seelsorge hatten oder Ordensleute. Einzig von Chachapoyas hören wir gelegentlich einer Beerdigung, daß dort ein Franziskanerkloster war.

Richtig ist ja, daß die Jesuiten von Peru ein ganz eigenartiges Missionsfeld antrafen, das mehr nach einer Verbesserung der Methode verlangte als nach Neubruch-Arbeit. Beinahe 40 Jahre waren vergangen seit der gewaltsamen Besitznahme des Landes durch die Spanier. Nachdem die Indianer einigermaßen sich mit den neuen Herren abgefunden hatten, ließen sie sich gutwillig und in Massen taufen — ohne freilich ihr Heidentum innerlich so ganz aufzugeben oder tiefer in den Christenglauben einzudringen. Bistümer und Pfarreien wurden eingerichtet, Klöster gegründet, Kirchen gebaut [39]. Ein guter Teil der kirchlichen Organisation galt ja den spanischen Kolonisten — aber auch die Indianer wurden mit äußeren Zeichen der Religion reichlich bedacht. Hatten doch die Tausende von Indianerchristen im fernen Juli ihre Prozessionsfahnen und 80 silberne Vortragskreuze. Was fehlte, war die gründliche Belehrung, die Einführung des Einzelnen in den Glauben und die Heranziehung und Schulung der Getauften zu einem regelmäßigen und würdigen

[38] Zur Mission in Arequipa 1573: Astrain III 155.

[39] R. de Levillier, Organización de la Iglesia y órdenes religiosos en el Perú en el siglo XVI, Madrid 1919. Leider war es mir nicht möglich, dies Werk einzusehen.

Empfang der Sakramente. Die sprachliche Anpassung war größtenteils sehr mangelhaft. Der Jesuitengeneral Francisco de Borja war sich bei der Übernahme der Mission klar darüber, welche Aufgaben der Gesellschaft harrten. In seiner Instruktion an die ersten Missionäre (1567) erinnerte er daran, daß Papst Pius V. für Peru den Jesuiten eigens empfohlen hatte, «sie sollten nur so viel Leute taufen, als sie auch im Glauben erhalten könnten» [40]. Und zweifellos machten sich die Missionäre der Gesellschaft mit großer Klugheit und viel Eifer an ihr Werk, die Indianermission systematischer und gründlicher zu gestalten. Sie durften sich ihrer Erfolge freuen und es war nicht zu verwundern, daß sie überall die Fehler sahen, die sie vermeiden wollten.

Wenn der Historiker der spanischen Jesuiten bekennen muß, daß die Jahresbriefe dazu neigen, «alles ein wenig rosenrot zu färben» [41], so trifft das auch bei Acosta zu. Was ihn aber auszeichnet, ist die missionarische Geisteshaltung, das tiefe Interesse für die wesentlichen Fragen der Indianermission. Wie wird es gelingen, aus den Massen der allzu schnell Getauften gute Christen zu machen? Wie müssen wir Unterricht erteilen, in welcher Sprache? In welcher Organisations-Form haben speziell die Jesuiten an der Indianer-Bekehrung mitzuarbeiten? Wir wollen einzelne Fragen an der Hand der Relation und des methodischen Buches De propaganda Indorum salute vergleichend erörtern.

Pfarrei und Wandermission

Bei der Relation von 1576 fällt es auf, daß die 77 Jesuiten in Peru wohl zwei Kollegien und drei Residenzen hatten, daß aber ihre Tätigkeit unter den Indianern nur von diesen Niederlassungen ausging, vor allem in der Form von Wandermissionen. Die übliche Art der Indianerbekehrung seitens der anderen Ordensleute und der Weltgeistlichkeit war die Übernahme von Pfarreien oder Doktrinen, die von den spanischen Kolonialbehörden errichtet und finanziert waren [42]. Nun deutet der Visitator P. Plaza in dem von Acosta veröffentlichten Brief aus Cuzco an: in dieser Stadt hätten die Jesuiten Gegner, die sie verdächtigten, sie wollten sich durch ihre Christenlehren in den Besitz der Pfarreien setzen [43]. Also fürchteten die bisherigen Inhaber der gutbesoldeten Seelsorgsstellen, sie möchten von der Gesellschaft Jesu verdrängt werden. Von Juli berichtet dann der Provinzial selbst, der Vizekönig habe den Jesuiten eine Seelsorgsstelle zugewiesen [44]. In der Folge davon wurde eine Residenz gegründet.

In den beiden Provinzialversammlungen zu Lima und Cuzco, die der Jahresbrief erwähnt, war die Frage der Indianerpfarreien aus-

---

40 Astrain II 306.

41 Astrain II 311: las cartas anuas propenden á pintarlo todo un poco de color de rosa.

42 P. Hernández, Organización social de las doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús I, Barcelona 1913, S. 280 f., 324 f. Die rechtlichen Bestimmungen galten in Peru so gut wie in Paraquay.

43 R. 50: intrare in possessione delle loro dottrine.

44 R. 59: assegnata una delle dottrine.

führlich erörtert worden. Schon bei Beginn der Perumission hatten sich die Jesuiten geweigert, als Pfarrer Indianerstationen zu übernehmen, um einerseits nicht förmlich dem Bischof unterstellt zu sein, andererseits nicht die Schwierigkeiten der Pfarreieinkünfte durchmachen zu müssen; allerdings hatten sie dabei wenig Verständnis beim Vizekönig gefunden [45]. Die Pfarrer empfingen anfangs einen Teil ihres Gehaltes von den Inhabern der Kommenden. Außerdem waren die Indianer zu persönlichen Dienstleistungen verpflichtet. Später wurden sie von den königlichen Beamten besoldet, die sich jedoch aus diesem Anlaß gern in die Pfarreiangelegenheiten einmischten [46]. Die Konferenz in Lima besprach im Januar 1576 diese Hindernisse der Pfarrei-Übernahme und fand, daß sie im Grunde genommen nicht unüberwindlich seien. Es sollten nur erprobte Ordensleute auf solche Posten gestellt werden. Mit dem Vizekönig seien klare Bestimmungen über den Gehalt und über das Verhältnis zu den Beamten zu vereinbaren. Doch sei die Annahme solcher Doktrinen vorzuziehen, die eine Möglichkeit böten, dort ein Haus mit gemeinschaftlichem Leben einzurichten [47].

In vier Kapiteln behandelt das methodische Buch Acostas die Pfarreien-Frage. Seit der Entdeckung der Neuen Welt sind die Missionspfarreien unter Indianern größtenteils Ordensleuten anvertraut. Obgleich das recht und gut ist, hat es doch seine Nachteile, weil die Stellung der Religiosen zwischen den Bischöfen und ihren Ordensoberen eine klare Führung erschwert und die Ordensdisziplin bei den vereinsamten Pfarrern leicht zu Schaden kommt. Daher wäre es besser, diese Pfarreien mit Weltpriestern zu besetzen (V 16, 309/361). Dann erörtert Acosta die allgemeine Anschauung, auch die Jesuiten müßten einfach so gut wie andere, Indianer-Pfarreien übernehmen, weil das Wirken in diesen die einzige Art der Glaubensverkündigung in der Neuen Welt sei. Die Missionäre der Gesellschaft Jesu hätten doch nicht so weit übers Meer zu fahren brauchen, um sich nur den Spaniern in den Städten zu widmen. Und wenn alle anderen Ordensleute solche Pfarreien übernehmen — sind etwa die Jesuiten zu bequem, um sich unter den armen Rothäuten niederzulassen? (V 18, 363/365). Und doch sprechen gewichtige Gründe gegen die Übernahme der Doktrinen. Viele fromme und erfahrene Missionäre anderer Orden haben bei ihren Konferenzen und Kapiteln den Wunsch ausgesprochen, sie möchten das Pfarreisystem aufgeben, weil es den Religiosen schadet und viele Schwierigkeiten vonseiten der Bischöfe, der Kolonisten und der Beamten mit sich bringt. Für den Missionär ist der einsame Pfarrposten eine schwere Gefahr für seine Enthaltsamkeit und für den Geist der Armut. Die Sorge um seine Verpflegung (camaricum) bedingt einen dauernden Kampf mit den armen Indianern, die möglichst wenig geben wollen, die Bar-Besoldung (salarium) seitens der Kolonisten oder Beamten hat endlose Streitigkeiten mit diesen im Gefolge. Wie kann sich da eine seelsorgliche Tätigkeit glücklich

---

[45] Astrain II 313.
[46] Astrain 152 f.
[47] Astrain III 159 f.

entfalten? Den Pfarrern bleibt zum wenigsten der Vorwurf der Habsucht, auch wenn er dies Laster selbst vermeiden kann. «Wer dabei war und all dies mit eigenen Augen angesehen hat, wird die Wirklichkeit schlimmer finden als diese Darstellung» — schreibt der Provinzial mit Hinweis auf seine eigenen Erlebnisse (V 19, 366/368). Endlich findet er den Mittelweg, es könnten Pfarreien übernommen werden, die nahe bei den Kollegien der Gesellschaft liegen — wie S. Jago bei Lima —, sodaß die Missionäre unter den Augen ihrer Vorgesetzten wirken. Bezüglich des lebensnotwendigen Einkommens sei das neue Gesetz zu begrüßen, daß den Geistlichen ein bestimmter Gehalt vom Staate entrichtet werden solle; damit könne sich auch die Gesellschaft Jesu einverstanden erklären (V 20, 368/370).

In vier weiteren Kapiteln wendet sich P. Acosta den Wandermissionen zu als der vorzüglichsten Weise für die Jesuiten, das Heil der Indianer zu wirken. Er sucht aus dem Vorbild des apostolischen Zeitalters diese Missionsweise zu begründen (V 21, 370/72), zeigt ihre Vorteile für die Indianer auf (V 22, 373 f.), stellt dar, wie den Pfarrern diese außerordentliche Seelsorgshilfe nützlich ist und wie viele darüber erfreut sind (V 23, 375 f.). Im längsten Abschnitt weiß der Provinzial den Missionären zu zeigen, welche Fehler sie zu vermeiden haben: vor allem ist ein kluger Umgang nötig mit den eigentlichen Indianer-Pfarrern. In Bescheidenheit soll ihnen die gebührende Ehre erwiesen werden, in der Kritik ihnen gegenüber ist größte Milde am Platze, ihre Schwächen und Unzulänglichkeiten, ja auch vorkommende grobe Entgleisungen sind durch Güte und brüderliche Hilfe zu heilen. Gegen die Eingeborenen soll der Missionär väterliche Milde zeigen, aber auch als verständiger Herr ihre Dienste annehmen und kleine Geschenke nicht zurückweisen, die er dann wieder an Ärmere austeilen kann (V 24, 376/380).

Die ganze Darstellung der Pfarrei-Frage und der Wandermissionen ist in dem methodischen Buch so erlebnisgesättigt, daß eben unser Jahresbrief zur rechten Ergänzung und Erläuterung beiträgt.

Die Art des Unterrichtes

Das Provinzialkapitel vom Oktober 1576 wünschte vom Papste eine Reihe von Fakultäten und Privilegien für die Jesuiten in Peru. Dabei hieß es auch: weder die Bischöfe noch sonst jemand solle den Mitgliedern der Gesellschaft vorschreiben können, wie sie in der christlichen und katholischen Lehre zu unterrichten hätten, noch sollten sie die Jesuiten daran hindern können, nach der in der Gesellschaft üblichen Weise zu lehren [48].

In der Relation des P. Acosta wird immer wieder berichtet vom Aufsagen und Singen der Christenlehren durch Kinder und Erwachsene [49], chorweise und einzeln in den Familien, morgens und bis in die späte Nacht, bei feierlichen Umzügen und sogar bei der Spende-Verteilung

---

[48] Astrain III 163.

[49] Über den katechetischen Unterricht in Mexiko vor Ankunft der Jesuiten: R. Ricard, La conquête spirituelle du Mexique, Paris 1933, S. 120—124.

an die Armen. Dabei ist auch die Rede von Schnüren mit Knoten zur Gedächtnisstütze, aber auch von eigenen Katechismen in den Sprachen des Landes [50].

In seinem methodischen Buche berichtet Acosta von den Quipus-Zeichen als Überlieferungsmittel und Schriftart [51]. Mit der Unterrichtsfrage befaßt es sich an zwei Stellen. Am Ende des IV. Buches wird ausführlich die Schwierigkeit behandelt, daß den Indianern der Katechismus nur durch ständiges Wiederholen und Erklären der einfachsten Wahrheiten in einfachster Weise beigebracht werden kann. Er bringt dazu lange Stellen aus dem Buche des hl. Augustin De catchizandis rudibus und aus einer Homilie des hl. Chrysostomus. Diese Kapitel scheinen aus den Konferenzen an seine Mitbrüder entstanden zu sein, die der Provinzial beim Besuch der Kollegien und Residenzen hielt und dann schriftlich hinterließ, «damit sie für die Zukunft dienen könnten», wie Acosta im Jahresbrief bei Juli bemerkt (R. 78; De proc. IV 21—23, 295—304).

Im V. Buch kommt er auf die Katechismus-Bücher zu sprechen; es sollen ein kleiner und ein großer Katechismus zuhanden sein, ebenso ein eigener Beichtspiegel und ein ähnliches Fragenbüchlein für die Ehe und andere Sakramente. All diese Hilfsmittel sollen in der Indianersprache und auch Spanisch verfaßt sein [52]. Schon in der Relation von 1576 werden ein kleiner und ein großer Katechismus genannt, ebenso Übersetzungen — und damit gibt der Jahresbrief wieder die lebendige Illustration zum theoretischen Werke, das mit seinem Latein vielfach so kühl und objektiv anmutet. Die Abfassung und den Druck der 1576 postulierten katechetischen Hilfsmittel unternahm Acosta im Auftrag des 3. Konzils von Lima 1582/83, dessen Dekrete er selbst redigierte [53].

Das Erlernen der Indianer-Sprachen

Der Jahresbrief von 1576 ist voll von Bemerkungen über die Aneignung und den Gebrauch der Indianersprachen durch die Jesuitenmissionäre. Im Kolleg von Lima selbst wurde auf Anregung des Vizekönigs ein Kurs zur Erlernung der Landessprache gehalten, an dem wohl nicht nur die Mitglieder der Gesellschaft teilnahmen, sondern auch Geistliche und

---

50 Für die frühen Katechismen in Mexiko: Ricard l. c. S. 124—132.

51 Auch in seiner geographisch-ethnologischen Abhandlung De natura Novi Orbis, die den ersten Ausgaben von De procuranda Indorum salute vorausgeschickt wurde, erwähnte Acosta den Quipus: Ausgabe Köln 1596 S. 65. Die Bücher De natura und De procuranda sind dort durchlaufend paginiert, nur (S. 99) durch eine neue Überschrift und eine eigene Vorrede zu De procuranda geschieden. — Leider konnte ich von dem größeren geographisch-ethnographischen Werke J. Acostas: Historia natural y moral de las Indias (Sevilla 1590) hierzulande keine der vielen Ausgaben und Übersetzungen auffinden.

52 De procuranda, cap. 14, S. 355 f.: utraque lingua et Indica, et Hispanica simul.

53 Lopetegui in Arch. Hist. S. J. IX 128; Notas sobre la edición del tercer concilio provincial Limense, in: Gregorianum XXII, Rom 1941. S. 252—272. Streit, Bibliotheca Missionum II 1924, S. 251—253: bibliographische Aufzählung der Katechismen etc.

Kleriker aus der Stadt [54], ebenso wie an den anderen Vorlesungen. Ähnlicherweise gab es in der Residenz Juli Lektionen über Aymara, die im November 1576 begannen. Öfters wird betont, daß die Patres rasche Fortschritte im Erlernen der Sprache machten und bald imstande waren, die Beichten der Indianer zu hören und zu predigen. Besonderes Geschick zeigten einige Brüder, vermutlich jüngere Theologen, wie Br. Picón, der in Juli als Sekretär und Dolmetsch diente. Überall sorgten die Jesuiten für die Übertragung der Christenlehr-Texte, der Gebete und Lieder in die Volkssprache. Einmal wird die Mithilfe eines Pfarrers dabei erwähnt, während in Guaral geklagt wird, der Seelsorger (cura) hätte das Idiom seiner Leute überhaupt nicht verstanden, so daß diese nicht bei ihm beichten konnten [55]. Im Gebiet von Juli wird Aymara als Volksidiom genannt. Sonst wurde von den Missionären die «allgemeinperuanische Sprache» gebraucht (lingua generale, also Quechua), die jedoch nicht von allen verstanden wurde, denen nur der Lokal-Dialekt geläufig war.

In seinem Buche De procuranda Indorum salute hat Acosta dem Studium der Eingeborenensprache als dem notwendigsten Rüstzeug des Missionärs vier Kapitel gewidmet, die zu den wärmsten und eindringlichsten seiner Ausführungen gehören. Er bekennt, daß ihm beim Nachdenken über die Mittel, das Heil der Indianer zu wirken, nichts wichtiger erscheint als die gründliche Vertrautheit tüchtiger und tugendhafter Misisonäre mit der Sprache der Eingeborenen. Er hat es selbst erlebt, wie die Rothäute mit offenem Munde, den Blick unverwandt auf den Prediger gerichtet, ganz hingerissen einem sprachkundigen Priester zuhörten (IV 6, 243—245). Andrerseits verurteilt er aufs schärfste jene Indianerpfarrer, die es für genügend fanden, ihren Leuten das Glaubensbekenntnis und die einfachsten Gebete auf Spanisch einzulernen, und dann die Sakramente zu spenden, gegebenenfalls unter Zuziehung eines Dolmetschers. Das würde sich namentlich für das Bußsakrament ganz unheilvoll auswirken (IV 7, 246—250). Acosta kann es auch nicht billigen, wenn die Missionäre verlangen, die Indianer sollten Spanisch lernen. Viel besser sei das Gesetz der alten Inkas gewesen, die das Erlernen des Quechua als allgemeine Landessprache vorschrieben. Gerade um der Sprachkenntnisse willen — es gibt einen ganzen Wald von Dialekten —, befürwortet er die Heranziehung von Spaniern, die in Peru geboren sind, auch von Mestizen, zu Geistlichen für die Indianermission (IV 8, 250—254) [56]. Für die anderen Missionäre bleibt nichts übrig als

---

54 Der Jahresbrief von 1575 des P. Portillo erwähnt, daß der Erzbischof von Lima allen Geistlichen unter Strafe befahl, an den Sprachkursen im Jesuitenkolleg teilzunehmen. Alle Jesuiten, Patres und Brüder, denen es irgendwie möglich war, besuchten diese Lektionen, sogar P. Rektor. Astrain III 156 f.

55 Die geringen Sprachkenntnisse der Pfarrer wurden als Hindernis für die Beichten der Indianer auch auf der Provinzial-Konferenz in Lima 1576 besprochen: Astrain III 160 f.

56 Über die Zulassung von Mestizen zur Gesellschaft Jesu verhandelte das Provinzialkapitel vom Jan. 1576. Astrain III 162.

ein eifriges und unermüdliches Studium des Quechua und auch sonstiger Mundarten, wie des Aymara. Die grammatikalischen Schwierigkeiten sind nach Acosta's Ansicht nicht allzu groß im Vergleich mit Hebräisch, Griechisch und Latein. Auch die Aussprache läßt sich erlernen. Es gibt bereits gute Schriften in den Idiomen Perus. Die öffentlichen Sprachkurse sind sehr förderlich — schon Ignatius hat solche für Indien angeordnet (IV 9, 254—257). Dann muß das frische und mutige Reden mit den Indianern die nötige Übung geben. Sehr nachahmenswert findet Acosta das Beispiel der Dominikanerprovinz von Quatemala, die eine Verordnung aufstellte, nach der jeder aus Spanien kommende Missionär zuerst ein volles Jahr ausschließlich dem Sprachstudium widmen mußte [57]. Die ersten Predigten in der Eingeborenensprache kann der Neuling mit einem erfahrenen Mitbruder einstudieren. Auch kann sich ein Missionär anfangs damit behelfen, daß er gut geschriebene geistliche Reden in der Indianersprache vorliest (IV 9, 257—259).

Mehr als andere Abschnitte des Buches De procuranda Indorum salute atmen die Sprachkapitel den praktischen Geist des erprobten Missionärs und Provinzials. Aber auch hiezu gibt der Jahresbrief eine Fülle von konkreten Beispielen, die den Sprachstudiums-Betrieb und die Bemühungen und Erfolge der peruanischen Jesuiten auf diesem Gebiete aufzeigen.

*

Die Relation von 1576, vom Provinzial José de Acosta verfaßt, bietet wertvolle Beiträge zu dem gleichzeitig entstandenen Hauptwerk des Missionstheoretikers. Ein Kommentar zu De procuranda Indorum salute könnte mit Hilfe des Jahresbriefes das Verständnis der Schrift wesentlich erleichtern. Vielleicht bringt uns die Acosta-Forschung, deren Resultate gegenwärtig noch nicht zu überblicken sind [58], weitere unbekannte Aufzeichnungen des großen Jesuitenmissionärs. Unsere Ausführungen über die Relation von 1576 sollen ein bescheidener Beitrag sein zur Erkenntnis und Auswertung der bedeutsamsten missionstheoretischen Schrift der neueren Missionszeit.

---

[57] Über das Sprachstudium in Mexiko vgl. Ricard l. c. 61—70. Das 3. Provinzialkapitel der Augustiner-Eremiten in Peru 1557 betonte ebenfalls die Notwendigkeit des Sprachstudiums: J. Brulius, Historia Peruanae Ord. Eremitarum S. P. Augustini libri XVIII, Antwerpen 1651, lib. VII c. I S. 202.

[58] Der Zeitumstände halber war es mir nicht möglich, die gesamten spanischen Veröffentlichungen einzusehen über Acosta. So ist eine Neuausgabe seiner Historia Natural y Moral de las Indias 1940 in Mexico erschienen mit einer Einführung von O'Gorman von 85 Seiten. Lopetegui hat in Madrid 1942 herausgegeben: El Padre José de Acosta S. J. y las Missiones - einen Band von 624 Seiten.

Documents chinois sur l'histoire des Missions catholiques au XVII^e siècle

Par Dr. Pang Ching-jen.

Jusqu'à ces dernières années on possédait peu de documents chinois mentionnant les divergences entre missionaires au sujet des rites chinois; ces mêmes documents ne nous éclairent pas davantage sur les deux missions à la cour de Pékin des légats de Clément XI en 1705 et en 1720.

Récemment, on a découvert par hasard au Palais impérial de Pékin, quatorze précieux documents qui tous traitent exclusivement ce sujet et sur lesquels nous essayons maintenant de faire un bref compte rendu.

Ces quatorze documents, conservés dans des coffrets différents, ont été découverts en trois fois: deux en juillet 1925, neuf en mars 1928, et trois en février 1930. Ils ne sont parvenus jusqu'à nous que parce qu'ils portent tous des observations ou des corrections de la main de l'empereur Kang-hi. Une précieuse édition lithographiée de M. Tchen Yuan, recteur de l'Université catholique de Pékin, a paru en 1932, édition qui reproduit le texte original de ces documents ainsi que les corrections à l'encre rouge de Kang-hi. Grâce à de savantes recherches, M. Tchen a pu classer dans l'ordre chronologique ces textes dont la plupart n'étaient pas datés [1].

Les deux premiers documents sont des messages écrits de la main de l'empereur Kang-hi, et adressés à Mgr Tournon, légat du Pape, qui, arrivé à Pékin quelques mois auparavant, était malade à ce moment-là. Les querelles entre missionnaires faisaient grand bruit; Kang-hi, saisissant l'occasion de l'arrivée du légat, voulut y mettre un terme une fois pour toutes. Il écrivit a Mgr Tournon que tous les missionnaires, quels que soient leurs nationalités leurs ordres, étant donné qu'ils croient au même Dieu, devraient s'unir et vivre en paix en Chine. «Dés maintenant, dit l'empereur, tous les missionnaires venus en Chine avec l'intention d'y demeurer sont autorisés à s'y établir. Mais, par contre, ceux qui ne veulent qu'y séjourner seront expulsés.

Un mois à peine après cette démarche, Kang-hi apprit que Mgr Tournon était, lui aussi, opposé aux Jésuites au sujet des rites chinois. Par le Document III, daté du printemps 1706, Kang-hi chargea des Pères missionnaires de conseiller à Mgr Tournon de ne plus se laisser influencer par Mgr Maigrot et de quitter la Chine discrètement, s'il ne voulait pas voir l'empereur irrité expulser tous les missionnaires.

Un an plus tard (Document IV), à l'occasion d'accorder les «cartes» à vingt missionnaires, Kang-hi déclara à tous les missionnaires que «tous

---

[1] Pour tous les événements et questions mentionnés dans ce compte-rendu voir Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum, Vol. VII (Aachen 1931); J. Schmidlin, Kath. Missionsgeschichte, Steyl 1925, 376 ff; Descamps, Histoire générale comparée des Missions, Paris 1932, 428 ff. (Notes de la Rédaction.)

ceux qui ne respectent pas les principes du P. Ricci seront expulsés. . . . Mais vous (les vingt Pères) qui recevrez bientôt les cartes, seront traités comme les Chinois mêmes . . . Si jamais le Pape, sur le rapport de Tournon, vous accuse d'avoir offensé Dieu en suivant les principes du P. Ricci, et vous oblige à rentrer, je lui dirai alors qu'étant en Chine depuis de longues années vous êtes déjà assimilés au point de n'être aucunement différents des Chinois, et que par conséquent, je m'oppose absolument à votre retour.»

Mgr Tournon quitta Pékin en 1706. En 1710, de Macao, il écrivit à l'empereur. Celui-ci blessé par les termes de la lettre, l'accusa d'avoir commis une arrogance envers lui (Document V). Saisissant ce prétexte, Kang-hi avisa les missionnaires que tous les nouveaux-venus devaient rester à Macao pour y apprendre la langue chinoise.

Le Document VI (1715) est le brouillon d'une lettre destinée au Pape et corrigée par Kang-hi, écrite par deux Pères appelés Te-li-ko [2] et Ma-kuo-hien [3] dont nous n'avons pas trouvé les noms européens. Dans ce brouillon, les deux missionnaires louent la science de l'empereur Kang-hi, demandent au Pape d'envoyer en Chine des missionnaires connaissant l'astronomie, la musique, les mathématiques, le dessin, la médecine et la chirurgie, et expliquent les rites chinois. Le Document VII nous apprend qu'un an plus tard, au cours d'une audience aux missionnaires résidant à Pekin, Kang-hi reprocha à Te-li-ko d'avoir, dans sa lettre au Pape, totalement déformé la pensée de l'empereur concernant le catholicisme et les rites chinois; il l'accusa également d'avoir loué l'action de Mgr Tournon et de Mgr Maigrot au lieu de faire connaître au Pape leur rôle néfaste. «Vous conduisez votre religion à la catastrophe, lui dit Kang-hi, vous faites tort à tous les missionnaires, non seulement à ceux d'aujourd'hui, mais aussi à la mémoire de vos prédécesseurs. En cela vous n'accomplissez pas la volonté de Dieu qui amène toujours les hommes à faire le bien» [4].

Le Document VIII (1717) est l'ordre de Kang-hi au vice-roi de Kwangtung et Kwangsi d'examiner le cas de deux missionnaires nouvellement arrivés qui prétendaient être les envoyés du Saint-Siège [5]. Le Document IX est le brouillon d'une lettre ouverte imprimée, distribuée à tous les missionnaires nouveau-venus, pour leur demander des nouvelles

---

2 Te-li-ko est le nom chinois du lazariste Théodore Pedrini (1671—1746). Van den Brandt, Les Lazaristes en Chine, Pei-p'ing, 1936, 2; Duvigneau, Theodoro Pidrini, Roma s. a. (1940).

3 Ma-kuo-hien semble être l'abbé Mattieu Ripa. Cf. M. Ripa, Storia della Fondazione della Congregazione e del Collegio dei Cinesi. Napoli 1832.

4 Le texte de ces reproches de l'empereur a été traduit en latin par Pedrini lui-même. Il s'accorde presque verbalement avec les mots du texte chinois. Pedrini conclut: «Ita de ejuisdem Imperatoris mandato testor ac juro. Pekini: die 14 Nov. anni 1716. Theod. Pedrini, Miss. Apost.» Publié par Platel, Mémoires Historiques, VI (Lisbonne 1766), 457.

5 Il s'agit probablement des Missionnaires Onorato Ferrari et Filippo Cesati qui devaient préparer le terrain de la Légation de Mgr Mezzabarba et porter une lettre de Clémens XI, datée: Rome 30. I. 1719, à l'empereur Kang-hi. Cf. Streit-Dindinger l. c. 224/25. La letire mentionnée de Kang-hi date probablement de 1719.

(attendues depuis des années) de l'envoyé spécial de Kang-hi auprès du Pape [6].

Vers la fin de l'an 1719, le P. Laureati, nouveau supérieur des Jésuites en Chine, se rendit à Pékin. L'empereur lui donna audience en présence d'autres missionnaires (Document X), et recommanda à tous de prendre garde de ne pas répéter les critiques antérieures, sous peine d'être expulsés.

En 1720, Mgr Mezzabarba, nouveau légat du Pape, arriva à Pékin. A cette occasion, Kang-hi donna audience aux Jésuites. Le Document XI est le texte d'un discours de Kang-hi où il adresse des compliments aux Jésuites depuis le P. Ricci; il y parle du bon accueuil de la cour, il y fait allusion aussi aux mécontentements dont Mgr Tournon et Mgr Maigrot étaient la cause. Il explique ensuite longuement les rites chinois du culte des ancêtres et des honneurs rendus à Confucius, qui, d'après lui, ne sont nullement idolâtre ni superstitieux. Il déclare finalement aux Jésuites: «Si le légat du Pape vous interroge sur les affaires religieuses, vous répondrez tous: Nous observons unanimement la règle du P. Ricci . . . Si vous avez des objections, exposez-les à Sa Majesté, nous ne pouvons pas y répondre.»

Le Document XII est un billet que Kang-hi écrivit à Mgr Mezzabarba où il regette que Te-li-ko ait commis l'impolitesse de ne pas contresigner le Journal de la mission de Mgr Mezzabarba à la cour; il y exige qu'on lui livre Mgr Maigrot, et déclare qu'il vaut mieux que la religion catholique ne soit pas pratiquée en Chine pour éviter les querelles.

Le Document XIII est le Journal de la mission de Mgr Mezzabarba à la cour, écrit par les chroniqueurs du Palais. Ce document de 46 pages de grand format est particulièrement intéressant et d'une importance primordiale dans le domaine de l'histoire des missions catholiques en Chine [7].

Le 25e jour du 11e mois de la 59e année du règne de Kang-hi (1720), l'empereur envoya quatre hauts fonctionnaires à la rencontre du légat du Pape, Mgr Mezzabarba, arrivé au faubourg de la capitale, et lui fit demander s'il était vraiment envoyé par le Saint-Siège. Il lui fit recommander de s'en tenir à sa propre déclaration de Canton, répétée par plusieurs reprises avant l'arrivée à Pékin, déclaration par laquelle il assurait n'avoir d'autres missions que de présenter à l'empereur Kang-hi les remerciements du Pape pour les bienfaits accordés aux missionnaires. Le 26e jour, le légat répondit qu'il était vraiment envoyé par le Pape et demandait deux faveurs à l'empereur: «La première, dit le légat, est l'agrément du Grand Empereur de Chine au projet de placer tous les missionnaires de Chine sous mon autorité; la deuxième est l'autorisation pour tous les convertis chinois d'appliquer les règles contenues

---

6 En 1706 les Pères de Barros S. J. et de Beauvollier S. J. partirent avec les lettres de Kang-hi adressé au Pape. Ils firent naufrage devant Lisbonne en janvier 1708. 1707 le P. Provana S. J. reçut la même mission. Il arriva à Rome 1709 et fut longtemps retenu malade en Italie. Il mourut 1720 près du Cap de Bonne Espérance. Cf. Pfister, Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine. Chang-hai, 1932, T. I, 413, 479.

7 Le Journal de la Mission de Mgr Mezzabarba donna lieu à de nouveaux mésentendus. Mgr Mezzabarba écrit lui-même son «Giornale della Legazione della Cina». Cf. Streit-Dindinger, l. c. 230/31.

dans la Bulle que le Pape a fait venir il y a quelques années.» Il s'agissait de la Bulle Ex illa die de 1715. Kang-hi répondit le lendemain que la Bulle était en contradiction avec la pensée chinoise, et vue de cette opposition, la religion catholique devait être interdite en Chine, et par conséquent, il serait inutile que les missionaires y demeurent. Kang-hi demanda donc à Mgr Mezzabarba de rapatrier à son départ de Chine tous les missionnaires, sauf ceux qui étaient attaché à la cour (les Jésuites); il lui refusa l'audiences qu'il avait résolu auparavant de lui accorder. Le légat demanda à présenter la lettre du Pape et à exposer encore une fois les susdites demandes à l'empereur; celui-ci répondit, le 28e jour, qu'étant donné que la Bulle du Pape était en contradiction avec la pensée chinoise, et que le catholicisme devait être interdit en Chine, il ne jugeait pas nécessaire de prendre connaissance de cette lettre; afin d'éviter les disputes inutiles, il insista pour que l'envoyé du Pape partît le lendemain avec les missionnaires. On peut s'imaginer dans quel embarras Mgr Mezzabarba se trouva.

Ayant été très fatigué par le voyage, il demanda à l'empereur la permission de se reposer jusqu'au printemps prochain où il prendrait le bateau pour Canton. Le 29e jour, Kang-hi fit savoir à Mgr Mezzabarba que l'incident ayant été provoqué par l'opposition aux Jésuites des Missionnaires de la Société des Missions étrangéres de Paris, le Pape aurait dû envoyer des représentants de tous les ordres pour discuter l'affaire, au lieu de désigner chaque fois des légats appartenant à la Société des Missions étrangéres. Pour sortir de l'embarras, et surtout pour sauver la mission de Chine, le légat dut enfin faire des concessions. Il envoya à l'empereur, le premier jour du 12e mois, le texte des permissions qui exemptaient de l'application des règles contenues dans la Bulle Ex illa die.

Satisfait de ces permissions, le 2e jour du 12e mois, l'empereur envoya un représentant personnel, le prince Lechihen, ainsi que les Jésuites, auprès de l'envoyé du Saint-Siège. Le 3e jour, l'empereur lui accorda une audience solennelle en un banquet impérial auquel étaient conviés les neuf missionnaires venus avec lui. Le légat présenta la lettre pontificale, l'empereur l'accepta, et servit personnellement le vin à son hôte; ayant vu qu'il était insuffisamment protégé contre le froid, l'empereur lui fit cadeau, comme marque de faveur, d'un pardessus en fourrure de martre qu'il avait porté lui-même. Le 5e jour le légat présenta à l'empereur les cadeaux du Pape. L'empereur lui donna neuf objets d'art. Le 6e jour, l'empereur lui fit présent d'un chapeau en martre, d'un complet de mandarin, de chemises, de bottes, de chaussettes, etc. Le 7e jour le légat présenta ses cadeaux à l'empereur; celui-ci lui fit servir un repas impérial. Le 12e jour l'empereur suggera d'envoyer quelqu'un au Pape pour le mettre au courant du résultat de la mission; le légat sollicita alors une audience. Le 13e jour l'empereur accorda une audience au cours de laquelle il renouvela notamment sa proposition d'envoyer deux des missionnaires accompagnant Mgr Mezzabarba, et il les chargea de transmettre au Pape une lettre ainsi que des présents.

Si durant quinze jours Mgr Mezzabarba reconquit les faveurs de la cour par les concessions qu'il fit aux rites chinois, son influence commença à décliner le 17e jour à la suit de nouvelles discussions sur le même sujet. Kang-hi donna audience à Mgr Mezzabarba et aux missionnaires. Il y déclara a nouveau que pour aborder la pensée chinoise il fallait connaître à fond la langue chinoise et lire tous les classiques chinois. Lui-même, ne discutait pas des problêmes occidentaux, parce qu'il ne possédait pas les langues européennes. «Quel tort, demanda l'empereur, les missionnaires ont-ils causé à votre religion depuis le P. Ricci?» Le légat répondit que le P. Ricci avait manqué à son devoir de missionnaire chrétien en autorisant les révérences aux tablettes (des ancêtres) et en appelant Dieu le Ciel. L'empereur expliqua que les révérences devant les tablettes étaient une marque de respect envers les ancêtres, et que le Ciel ou le Souverain Suprême n'étaient que des titres donnés à Dieu; ces pratiques n'étaient en rien idolâtres. Il reprocha à Mgr Maigrot et à ses collaborateurs d'avoir donné à ces rites la fausse interprétation qui provoqua le conflit.

Le 18e jour, s'éleva une petite dispute entre missionnaires devant le trône pendant l'audience. Te-li-ko et Ma-kuo-hien, croyant que l'empereur avait accepté tous les principes de la Bulle Ex illa die et leur application totale, félicitèrent le légat tandis que les Jésuites s'opposaient à cette interprétation. Les interprètes, missionnaires des deux partis, se contredirent en traduisant les paroles du légat à

l'empereur et vice versa. Le 20e jour, l'empereur demanda au légat de chercher un moyen plus adéquat de se faire comprendre puisque les interprètes déformaient sa pensée en y ajoutant leurs opinions personnelles. Le légat répondit qu'il n'avait pas d'autre désir que de présenter à l'empereur la Bulle Ex illa die afin que celui-ci autorisât l'application de ses règles qu'il pourrait accepter.

La traduction du texte de la Bulle fut présentée le lendemain. L'empereur écrivit à l'encre rouge à la dernière page: «Ayant lu cette bulle, je me permets de demander comment ces missionnaires incultes sont capable de parler de la haute pensée chinoise! De plus, aucun de ces missionnaires ne peut lire les textes chinois, et la plupart d'entre eux sont ridicules lorsqu'ils abordent des questions. Je reconnais maintenant que la Bulle du légat n'apporte rien de nouveau et que la religion chrétienne n'est pas meilleure que l'idolâtrie et les religions inférieures des bouddhistes et des taoïstes. C'est un non-sens absolu et inouï. Dorénavant j'interdis aux missionnaires la propagation de leur religion en Chine afin d'éviter des troubles.» Il fit présenter cette observation au légat et lui notifia en même temps son regret de le voir écouter avec partialité l'opinion de quelques détracteurs.

Le 22e jour Mgr Mezzabarba présenta à Kang-hi les explications du Pape de la Bulle Ex illa die. Kang-hi écrivit en note: «Ces explications contiennent exactement les principes que Maigrot m'a déjà exposé et que je ne peux pas accepter. Maigrot ne sait pas même cinquante mots chinois ... Craignant d'être condamné en Chine, il s'est enfui en Europe et a provoqué ces présentes querelles par de purs mensonges. Il est donc non seulement grandement fautif envers l'Eglise catholique, mais aussi envers la Chine.» Furieux, il fit une longue critique de la Bulle tout en défendant les rites chinois. Il donna encore plusieurs audiences au légat, et à chacune il répéta ses critiques. Le légat, n'ayant pas mieux réussi que son prédécesseur Mgr Tournon, mit bientôt fin à sa mission en Chine en quittant Pékin avant la fin de l'hiver.

Le document XIV, le dernier, est la traduction chinoise de la Bulle Ex illa die portant à la dernière page l'annotation de Kang-hi mentionnée plus haut.

Il existe peut-être d'autres documents concernant les relations entre Kang-hi et les missionnaires. Mais, à la suite de la menace qui pesait sur Pékin depuis 1933 et de sa chute en 1937, l'ancien Palais impérial a été presque entièrement dépouillé; par conséquent toute recherche est devenue impossible.

Etant donné la place restreinte dont nous disposons, nous ne pouvons exposer que très brièvement le contenu de ces précieux documents en nous abstenant d'émettre une opinion personelle. Nous espérons qu'une traduction française de ces documents sera faite sous peu.

Das Pidgin-Englisch als sprachliches Missionsmittel in Neuguinea.

Von Dr. Georg Höltker SVD, Fribourg.

Die Vielheit der Sprachen in einem Lande ist für den Linguisten eine Ergötzung[1], für den Missionar aber ein sehr großes Hindernis. Die Lösung des Sprachenproblems ist darum für den Missionar zuallererst eine eminent praktische Aufgabe, dann erst eine wissenschaftliche. Das wird in der Diskussion oft übersehen.

Wohl kein Land der Welt kommt in der Vielheit der verschiedenen Sprachen Neuguinea gleich[2]. Diese Südseeinsel mit ihren vorwiegend noch steinzeitlichen Menschen scheint wie ein großer Sack zu sein, in dem viele Hunderte von Sprachen Zuflucht gefunden und Leben behalten haben.

Nicht viele Sprachen sind es, deren Träger nach einigen Tausenden zählen. Die meisten werden nur von wenigen Hunderten von Eingebornen gesprochen, sehr viele sogar nur von ein paar Dutzend.

Ich spreche nicht von dialektischen Verschiedenheiten. Sie erhöhen noch die Vielheit der Aufsplitterung. Gemeint sind die lexikalischen und grammatikalischen Unterschiede. Die Völkerstämme verstehen sich gegenseitig absolut nicht mehr. Zudem scheidet noch eine tiefe Kluft die sog. melanesischen von den viel zahlreicheren papuanischen Sprachen[3].

Aus alledem folgt: Die Missionierung Neuguineas ist ganz ohne Zuhilfenahme einer «Verkehrssprache» praktisch unmöglich. Die Frage ist nur: Welche Verkehrssprache soll es sein?

---

1 «Probably in no other country in the world does the anthropological theorist find such a happy hunting-ground as the Territory of New Guinea, with its wide range of native languages», schreibt R. W. Robson, The Pacific Islands Year Book 1935. Sydney 1935. S. 269. (Unterstreichung von mir. G. H.)

2 Vgl. W. Schmidt SVD, Die sprachlichen Verhältnisse von Deutsch-Neuguinea (Ztschr. f. afrik. u. ocean. Spr., VI, 1901, S. 99); Johannes Thauren, Die Missionen in Neu-Guinea. Steyl 1931, S. 12 f.; Official Handbook of the Territory of New Guinea. Canberra 1937, S. 301 u. 343 Note; Arthur Kent Chignell, An outpost in Papua. 3. Ed. London 1925, S. 20—22. «Es sind etwa 500 Papuasprachen bekannt. Es gibt aber bedeutend mehr», sagt Theodor Kluge, Völker und Sprachen von Neu-Guinea (Peterm. Geogr. Mitt., LXXXVIII, 1942 S. 241). Vgl. auch die Anmkg. 1.

3 Die Kluft bleibt unüberbrückbar, weil der Unterschied zu fundamental ist. Die mel. Sprachen, zur austronesischen Sprachfamilie gehörig, variieren unter sich weniger grammatikalisch als lexikalisch. Gleichwohl verstehen sich diese Melanesier gegenseitig nicht mehr. Wir finden die mel. Sprachen auf den Küstenstreifen und den vorgelagerten Inseln. Die pap. Sprachen lassen sich bisher nur als Sprachgruppe, nicht als Sprachfamilie fassen. Die terminologische Umgrenzung ist darum nur negativer Art (d. h. papuanisch = nicht-melanesisch). Dem kulturellen Alter nach sind sie vor-melanesisch. Die meisten pap. Sprachen scheinen «isolierte» Sprachen zu sein. Fast ganz Neuguinea ist von diesen Sprachen beherrscht.

I. Warum wurde in der katholischen Neuguinea-Mission keine einheimische oder europäische Sprache als Verkehrssprache gewählt?

Bis zum Ausbruch dieses Krieges arbeiteten im ehemaligen Deutsch-Neuguinea[4] eine katholische und zwei protestantische Missionsgesellschaften. Die lutherischen Missionare von Neuendettelsau betreuten, von Finschhafen ausgehend, den südöstlichen Teil des Landes: die Küste und das Hinterland bis an die Landesgrenze und bis an das Hagengebirge. Sie wählten als Verkehrs- und Missionssprachen zwei Eingebornen-Idiome: das mel. Jabim und das pap. Kâte. Die luth. Missionare aus Nordamerika (Nachfolger der «Rheinischen Mission») verwalteten nur ein kleines Gebiet im Madang-Bezirk. Sie hatten erst neuerdings, soviel ich weiß, die pap.-mel. Amele-Sprache zur Missionssprache erhoben[5]. Die kath. «Missionare vom Göttlichen Wort» (SVD), die in zwei Vikariaten die ganze Küste von Alexishafen bis zur Nordwestgrenze samt dem Hinterland und den vorgelagerten Inseln, also rund zwei Drittel Neuguineas[6], missionierten, wählten als sprachliches Missionsmittel das Pidgin-Englisch[7]. Diese Wahl ist da und dort nicht ohne abfällige Kritik geblieben. Aber diese Kritik ist dumm. Sie verkennt die tatsächlichen Verhältnisse.

Warum hat die katholische Mission keine Eingebornen-Verkehrssprache gewählt?

Der Kritiker verweist etwa auf Afrika. Dort bedient sich die Mission der Eingebornen-Verkehrssprachen, z. B. des Suaheli. Der Hinweis ist methodisch nützlich,

---

4 Die ganze Westhälfte Neuguineas ist holländischer Besitz («Nederlandsch Nieuw Guinea»). In der Osthälfte ist der südliche Teil australische Kolonie (früher: «British New Guinea», heute: «Territory of Papua»), der nördliche Teil (ehemals «Deutsch-Neuguinea») seit dem ersten Weltkrieg «Mandatsgebiet» unter australischer Verwaltung. Die offizielle Benennung «The Mandated Territory of New Guinea» umschließt auch den gesamten früheren «Bismarck-Archipel», also Neu-Britannien, Neu-Irland, Neu-Hannover, Admiralitätsinseln und Nord-Salomonen. Für die ehemals deutsche Kolonie auf der Insel Neuguinea selbst besteht jetzt leider kein besonderer Name. Das hat schon manche Irrtümer und Mißverständnisse verursacht. Wenn ich in diesem Aufsatz «Neuguinea» sage, meine ich ausschließlich nur das ehemalige Deutsch-Neuguinea auf der Insel Neuguinea selbst.

5 Vgl. Albert Aufinger SVD, Eine erklärende Mythe zu den «prähistorischen» Keramikfunden im Madang-Gebiet Neuguineas (Anthropos, XXXIV, 1939, S. 398).

6 Da «Neuguinea» (vgl. Anmkg. 4!) 181 650 qkm umfaßt, macht das praktisch für die beiden Vikariate zusammen eine Fläche von etwa 120 000 qkm. Die kirchenrechtliche Aufteilung, die das ganze Land berücksichtigt, weist dem Vikariate Ost-Neuguinea 82 262 qkm, dem Vikariate Mittel-Neuguinea 99 388 qkm zu.

7 Das Wort «Pidgin» (auch Pidjin, Bitchin und fälschlich Pigeon English geschrieben) ist eine phonetische Verbalhornung des englischen Wortes «business» (Ludwig Harald Schütz, Die Hauptsprachen unserer Zeit. Frankfurt/M. 1910, S. 49; R. Thurnwald, Die Denkart als Wurzel des Totemismus. In: Sitzungsber. d. Anthr. Ges. Wien, 1911—1912, S.[121], Anmkg. 1). Wortbegrifflich ist das Pidgin-Englisch also ein «Geschäfts-Englisch». Andere Benennungen, speziell in der Südsee, sind: Sandelwood-English und Beach-la-mar (nicht etwa von englisch beach = Strand, sondern von portug. bicho de mar = «Seewurm», zu franz. bêche de mer = «Seespaten», zu engl. beach-la-mar = Seegurke, Trepang). — Ich setze in diesem Aufsatz für Pidgin-Englisch die Sigle PE.

der Vergleich mit Neuguinea aber abwegig. Die Verhältnisse in beiden Ländern sind vollständig verschieden.

Viele afrikanische Stämme hatten schon unter sich und ohne europäische Beeinflussung Verkehrssprachen ausgebildet. Der Gründe dafür gibt es mehrere: einheimische Handelsverbindungen, Eroberungskriege, Sklavenjagden usw. [8] Regierung und Mission hatten unter den schon bestehenden Sprachen nur jeweils richtig zu wählen und durch Ausmerzung lokaler Divergenzen auf eine Einheitlichkeit hinzuarbeiten [9].

Die Eingebornen Neuguineas haben keine ihrer Muttersprachen zum Verkehrsidiom von größerer Bedeutung machen können [10]. Primitives Überheblichkeitsgefühl, Selbstgenügsamkeit, Vorliebe für sippenhaften Separatismus, mangelndes Gemeinschaftsbewußtsein, Stammesfehden u. ä. ließen eine Verkehrssprache nicht aufkommen. Selbst die Handelsbeziehungen weckten kein Bedürfnis darnach. Dafür genügten einige Dolmetscher. Diese zu gewinnen, wurden z. B. unter befreundeten Dörfern einige Knaben ausgetauscht und im Fremdstamm erzogen [11]. Viele Eingeborne erlernen auch verhältnismäßig leicht im Umgang mit Handelsfreunden deren Sprache. So waren allenthalben Dolmetscher da, aber keine allgemeine Verkehrssprache.

Aber hätte die katholische Mission nicht eine einheimische Sprache auswählen und sie zum Verkehrsidiom machen können?

Es ist kein Geheimnis, daß eine solche Auswahl ein sehr delikates Unternehmen ist. Erfolg wird es nur haben, wenn man schon vor der Wahl einen Überblick über die Gesamtheit der Sprachen und einen guten Einblick in die phonetischen und grammatikalischen Gesetze der Idiome hat [12]. Über die Neuguinea-Sprachen wußte man anfangs nichts, in den späteren Jahrzehnten nur wenig, und auch heute noch ist erst ein kleiner Bruchteil der Sprachen in etwa bekannt. Gerade aus linguistischen, sprach- und völkerpsychologischen Gründen verbot sich eine solche vorwegnehmende Auswahl. Sie wäre allzu sehr Willkür und Zufallsprodukt gewesen.

Nur durch die Schule könnte eine solche Verkehrssprache, die nicht schon unter den Eingebornen selber eine lingua franca wurde, gemacht werden. Erstes Ziel

---

8 Aufschlußreich bespricht die Gründe und deren Auswirkungen: Johannes Lukas, Das afrikanische Verkehrssprachenproblem (Beiträge zur Kolonialforschung, II, 1942, S. 15—24).

9 Dadurch wurde das missionarische Sprachenproblem in Afrika zwar vereinfacht, aber nicht bagatellisiert. Die Lösung ist im ganzen recht widerhaarig, im einzelnen umstritten, im grundsätzlichen sehr verantwortungsvoll. Darüber spricht lehrreich: M. E. de Jonghe, Les langues littéraires communes au Congo (L'éducation chrétienne aux Missions. Compte rendu de la XIe Sem. de Miss. de Louvain, 1933, Louvain-Paris 1933, S. 60—75).

10 Eine Ausnahme sind vielleicht die Numfor- und Marind-Sprachen in Holl. Neuguinea; das Motu und Kiwai in Papua aber verdanken ihre Ausbreitung schon europäischen Einflüssen (Hans Nevermann, Die Südsee und der Kontinent Australien. In: D. Westermann, Die heutigen Naturvölker im Ausgleich mit der neuen Zeit. Stuttgart 1940, S. 260).

11 Diese Einrichtung fand ich z. B. bei den Stämmen am unteren Ramu River in Nordost-Neuguinea.

12 Ähnlich so äußert sich auch Gregorius von Breda OMCap., Die Muttersprache. Eine missions- und religionswissenschaftliche Studie über die Sprachenfrage in den Missionsgebieten. (Miss.-wiss. Studien, N. F. 7. Heft), Münster-s'Hertogenbosch 1933, S. 68, und gibt auf S. 69, Anmkg. 66, weitere Literatur zum Thema.

der reinprivaten [13] Missionsschulen bei primitiven Steinzeitmenschen ist fraglos die religiöse Unterweisung. Diese erfolgte nur in der einheimischen Lokalsprache. Alle anderen Ziele mußten sich unterordnen. Der Religionsunterricht verschlang schon die meiste Zeit, die beste Kraft des Lehrers und die kurze, wache Aufmerksamkeit der Naturkinder. Da blieb im Stundenplan nicht viel Raum für den Unterricht einer ganz fremden Sprache.

Die Schule hätte nur die frühe Jugend erfassen können, niemals die vielen Hunderte von Pflanzungsarbeitern. Wer hätte auch die tagsüber schwer werkenden Arbeiter nach Feierabend noch in eine abendliche Sprachschule zwingen wollen? Diese Arbeiter brauchten aber die Verkehrssprache an erster Stelle (wenn sie nicht schon das PE gehabt hätten). Und wer hätte die Schulsprache an die Alten des Dorfes gebracht?

Ein konkretes Beispiel ist lehrreich: Noch bis in das zweite Jahrzehnt der kolonialen Besetzung hinein bestand bei den deutschen Regierungsstellen der Plan oder doch der Wunsch, die einheimische To-Sprache (d. i. das Gunantuna von Neubritannien) als offizielle Verkehrssprache in der Kolonie einzuführen. Wohl ist der To-Stamm das kopfreichste Volk der Kolonie (33 000 Individuen), aber eine Einführung und Verbreitung durch die To-Leute selbst kam nicht in Frage. So wäre nur die Schule geblieben. Daran zerschlug sich der Plan [14].

Sind die Missionssprachen der luth. Missionare von Finschhafen nicht ein schlagender Gegenbeweis? Nein, denn Missions-Strategie und -Praxis waren von Anfang an in der katholischen und lutherischen Mission grundverschieden.

Finschhafen [15], der Ausgangspunkt der luth. Mission (1886), blieb bis heute auch das Zentrum. Von dort aus tasteten sich die Missionare nur ganz langsam und schrittweise vor. So entstand volle 6 Jahre nach der Gründung (1892) die erste Inlandstation «Sattelberg» in unmittelbarer Nähe von Finschhafen. Die beiden Lokalsprachen (das Jabim von Finschhafen und das Kâte von Sattelberg) wurden zu Missionssprachen erhoben. Also doch mehr eine zufällige Folge der örtlichen Verhältnisse als das Ergebnis eines vorher genau überlegten Planes [16].

Die Missions-Strategie der kath. Mission war anders. 1896 wurde die erste Station auf Tumleo gegründet, 1899 die zweite in Monumbo und schon 1905 folgte Alexishafen. In der Luftlinie liegt Tumleo von Monumbo etwa 300 km, von Alexishafen sogar rund 450 km entfernt. Das entspricht ungefähr der Strecke Genf—St. Margrethen—München. Keine gemächliche Entwicklung von einem Zentrum aus

---

13 Weder die deutsche, noch die australische Regierung haben öffentliche Schulen unterhalten, noch die Missionsschulen materiell unterstützt, allerdings auch nicht kontrolliert. «The Administration exercises no supervision over mission schools, nor does it inspect the work done» (William C. Groves, Native Education and Culture-Contact in New Guinea. Melbourne 1936, S. 162).

14 Angaben darüber bei: Georg Friederici, Pidgin-Englisch in Deutsch-Neuguinea (Koloniale Rundschau, 1911), S. 95.

15 Ich sage «Finschhafen», weil dieser Name besser bekannt ist. Tatsächlich war Simbang bei Finschhafen die erste Station. Heute heißt sie «Jabim». Über Art, Weg und Tempo der Ausbreitung der luth. Mission vgl. die Karte in: Friedrich Eppelein, Das Neuendettelsauer Missionswerk und seine vier Arbeitsgebiete. Neuendettelsau, Bericht 1933. Karte zw. d. SS. 256 u. 257.

16 Das ist selbstverständlich kein Vorwurf für die Missionare, die mit vorbildlichem Eifer die Sprachen studierten und durch mustergültige Publikationen das Jabim und Kâte zu den bestbekannten Sprachen Neuguineas machten. Besonders genannt seien die Arbeiten der Missionare Zahn, Keysser und Pilhofer. Vgl. Eppelein, wie Anmkg. 15, S. 144—147.

war das, sondern extensivstes Ausholen über weite Länderstriche hin. Überall waren die Lokalsprachen verschieden [17]. Sie wurden gründlich studiert; als Missionssprache aber kam keine in Frage [18]. Das zeigte sich bald und wurde mit fortschreitender Kenntnis vollauf bestätigt.

Schnelle und extensive Ausbreitung, Besetzung des Landes in festen Stützpunkten blieb auch die Parole bis heute. Zwischen den beiden Weltkriegen setzte der Umbruch der Neuen Zeit in dem bis dahin unberührten Neuguinea mit aller Wucht ein (koloniale Besetzung, Forschungsreisen, Arbeiteranwerbung, Goldsucherfieber, Goldfeldergründungen usw.). Für die katholische Mission war es ein Gebot der Stunde, gleichen Schritt zu halten. Von den aneinandergereihten Küstenstationen aus wurde das Hinterland erfaßt. Die Missionare drangen mehrere Hundert Kilometer den Sepik River hinauf und besetzten seine Ufer. Selbst im östlichen Zentral-Neuguinea entstanden unter der kopfreichen Bergbevölkerung Stationen. Sprachlich bot sich überall das gleiche Bild. Immer wieder neue Idiome und eine für Neuguinea typische Aufsplitterung in kleine und kleinste Gruppen. An die Ausbildung einer Missionssprache war unter diesen Umständen nicht zu denken.

Die großen Unterschiede in der Missions-Praxis will ich nur kurz andeuten. Erst volle 13 Jahre nach der Gründung wurden in der luth. Mission die ersten zwei Eingebornen getauft [19]. Im Laufe der Jahre hat sich dort eine ganz charakteristische Missionsmethode [20] heraus-

---

17 Zum mel. Tumleo vgl.: Schmidt, wie Anmkg. 2, S. 8—11; Joh. Klaffl SVD, Friedr. Vormann SVD und W. Schmidt SVD, Die Sprachen des Berlinhafen-Bezirks in Deutsch-Neuguinea (Mitt. d. Sem. f. Orient. Spr., I. Abtlg., VIII, 1905, S. 1—138); Leonhard Schultze, Zur Kenntnis der melanesischen Sprache von der Insel Tumleo, Jena 1911. Zum pap. Monumbo vgl.: Franz Vormann SVD und Wilh. Scharfenberger SVD, Die Monumbo-Sprache (Linguist. Anthropos.-Bibl. I.). Wien 1914 (252 SS.). Zum Alexishafen Idiom vgl. Anmkg. 18.

18 Das Tumleo wird nur von etwa 280 Eingebornen gesprochen. Schon nächstbenachbart sind das pap. Walman und das mel. Ali. (Zum Walman vgl.: Fr. Vormann SVD und W. Schmidt SVD, Ein Beitrag zur Kenntniss [sic!] der Valman-Sprache. In: Ztschr. f. Ethn., XXXII, 1900, S. 87—104; N. Spölgen SVD und W. Schmidt SVD, Beiträge zur Kenntnis der Valman-Sprache. In: Wiener Ztschr. f. d. Kunde d. Morgenl., XV, 1901, S. 355—366; Klaffl, Vormann und Schmidt, wie Anmkg. 17, S. 70—73. Zum Ali vgl. Klaffl, Vormann und Schmidt, wie Anmkg. 17, S. 2—51). Das Monumbo sprechen noch nicht 300 Personen. Es ist eine äußerst schwierige, isolierte Klassensprache. Alexishafen wurde auf einem völlig unbewohnten, mit Urwald, Sümpfen und Mangrovewäldern bedeckten Hafenplatz gegründet (vgl. Georg Höltker, Verstreute ethnographische Notizen über Neuguinea. In: Anthropos, XXXV—VI, 1940—41, S. 61). An der Hafeneinfahrt wohnen auf der kleinen Insel Sek ein paar Dutzend Eingeborne, deren mel. Sprache z. B. vom Tumleo ganz und gar verschieden ist. Keine dieser Sprachen hätte sich für eine Verkehrs- oder Missionssprache geeignet.

19 1899 konnten in Simbang «die beiden Erstlinge ... getauft werden» (Eppelein, wie Anmkg. 15, S. 125).

20 Diese typische Missionsmethode, über deren Wert und Berechtigung ich mich hier des Urteils enthalte, kann jedem Missionstheoretiker angelegentlich zum Studium empfohlen werden. Vgl. dazu die Schriften der Neuendettelsauer Missionare: Joh. Flierl, Gottes Wort in den Urwäldern von Neuguinea. Neuendettelsau 1929; Christian Keysser. Eine Papuagemeinde. Kassel 1929; Christian Keysser, Anutu im Papualande. 2. Aufl., Kassel 1929; Leonhard Flierl, Eemasang, die Erneuerungs-

gebildet. Einiges sei hier genannt: Man stellt einzelne Taufbewerber zurück und wartet geduldig mit der Taufe, bis der ganze Stamm grundsätzlich das Heidentum abgelegt hat[21]. Man überläßt in ausgedehntem Maße die Missionierung der Heiden und die Betreuung der Christengemeinden den einheimischen Missionshelfern. Der europäische Missionar besucht nur einige Male im Jahre die Außenstationen[22]. Die Konzentrierung auf ein verhältnismäßig kleines Gebiet und die Hauptstationen hält den Einsatz der physischen und geistigen Kräfte der europäischen Missionare in tragbaren Grenzen und erleichtert u. a. auch das systematische Sprachstudium.

In der katholischen Mission ist es anders. In regelmäßigem Rhythmus besucht der Missionar jede Christengemeinde alle 2—3 Wochen auf einige Tage und selbst in den ungünstigsten Fällen doch alle 6—8 Wochen. So ist er in dem wilden Lande fast ständig unterwegs, gehend, reitend oder im Kanu. Die einheimischen Katechisten sind bei der Missionierung nur Wegbereiter, bei der Betreuung der Getauften nur Gehilfen. Sind sie doch selbst meistens noch Neuchristen. So bleibt dem Missionar neben der Bewältigung der zunächstliegenden Aufgaben (strapaziöse Reisen, Erlernung der einheimischen Lokalsprachen, religiöse Unterweisung darin usw.) nicht mehr viel Kraft für die zeitraubenden systematischen Sprachstudien. Diese sind aber notwendige Vorbedingung für die Einführung einer Missionssprache. Und wer sollte dann den vielen Stämmen und kleinen Dörfern die neue Sprache beibringen?

Wir fragen weiter: Welchen Erfolg hatten denn die luth. Missionare mit ihren beiden Missionssprachen? Die vorbildliche systematische Bearbeitung der Sprachen selbst habe ich schon erwähnt. Das mel. Jabim blieb naturgemäß auf die Küste und die kleinen Inseln beschränkt. Das pap. Kâte scheint tatsächlich durch den Missionseinfluß im Finschafen-Hinterland eine beachtenswerte Ausbreitung gefunden zu haben. Doch weiter landeinwärts wird die Einführung des Kâte nicht mehr in den Vordergrund gerückt. Dort wird, wenn ich richtig unterrichtet bin, z. B. am Hagenberge, in der einheimischen Lokalsprache missioniert. Das ist aber genau das System, wie es in der katholischen Mission von Anfang an Geltung hatte.

So haben die tatsächlichen Verhältnisse die Einführung einer katholischen Missionssprache verunmöglicht. Es bleibt uns nur noch die rein theoretische Frage: Würde sich beim heutigen Stand unseres Wissens eine einheimische Sprache für die Wahl zum Verkehrsidiom geeignet erweisen?

---

bewegung in der Gemeinde Sattelberg. Gütersloh 1931; Leonhard Flierl, Unter Wilden, missionarische Anfangsarbeit im Innern von Neuguinea, Neuendettelsau 1932; Christian Keysser, Gottes Weg ins Hubeland. Dresden-Leipzig 1936; Walter Freytag, Die junge Christenheit im Umbruch des Ostens. Berlin 1938; Georg Vicedom, Wie ein neuentdecktes Volk das Evangelium aufnahm, Neuendettelsau 1940. (Missionar Dr. Freytag gehört zwar nicht zur Neuendettelsauer Gesellschaft, hat aber zweimal Neuguinea besucht und studiert.)

21 Freytag, wie Anmkg. 20, S. 253.

22 Manchmal (wohl nur ausnahmsweise!) werden Gemeinden mit Hunderten von Christen nur ein- oder zweimal im Jahre besucht. Angaben darüber bei: Eppelein, wie Anmkg. 15, S. 133 und 134—135.

An sich vielleicht wohl, aber praktisch ist das kaum durchführbar. Manche Inlandsprachen haben zwar wohl eine etwas weitergehende Ausbreitung[23], z. B. das Ariaw im Bogia-Bezirk[24]. Aber das wußte man in den Gründungsjahren noch nicht. Die Missionierung mußte von der Küste aus beginnen. Wie hätte man den stolzen Küstenstämmen die Sprache der verachteten Hinterwäldler, der «Buschkanaken», aufnötigen können? Auch heute dürfte ein solcher Versuch ziemlich aussichtslos sein. An sich wäre vielleicht auch für die mel. Stämme das mel. Manam brauchbar, das auf der Insel Manam und einigen Nachbarinseln mit dialektischen Unterschieden von etwa 5000 Eingebornen gesprochen wird. Manam läge auch geographisch ziemlich zentral. Aber die Mission wurde auf Manam erst 1925 gegründet. Die Manam-Leute selbst haben ihrer Sprache bei andern Stämmen keine weitere Verbreitung verschaffen können. Ob die Mission mehr Erfolg hätte? Ähnlich so ist es mit dem mel. Taikia und dem pap. Woskia auf der Insel Karkar, obwohl beide Sprachen dort je rund 4500 Vertreter haben. Die Station auf Karkar wurde erst 1931 gegründet und steht noch in den allerersten Anfängen.

Das sind so ziemlich die einzigen Sprachen, die eine nennenswerte Verbreitung haben und einigermaßen gut bekannt sind. Vorläufig sind aber die tatsächlichen Verhältnisse noch so, daß auch von diesen keine als Missionssprache ernsthaft in Betracht kommt.

Wir fassen zusammen: Die konkreten Verhältnisse und die aus diesen erwachsenden unüberwindlichen Schwierigkeiten haben der katholischen Mission in Neuguinea die Auswahl und Einführung einer einheimischen Sprache als Missions- und Verkehrsidiom verunmöglicht.

Eine weitere Frage drängt sich auf: Hätte nicht vielleicht das Malayische eingeführt werden können?

Die großen Vorteile missionarischer und materieller Art für diese Einführung liegen auf der Hand. Schon in deutscher Zeit wurde ein solcher Plan von der Regierung erwogen, fand aber keinen Anklang[25]. Später hat sogar eine Bischofskonferenz in Alexishafen das Problem nach allen Seiten hin besprochen und studiert, kam aber auch zu keiner positiven Lösung[26]. Die unüberwindlichen Schwierigkeiten waren wesentlich die gleichen wie für eine Neuguinea-Sprache. Dazu gesellte sich erschwerend noch, daß es eine fremde, unbekannte Sprache war, für die in Neuguinea schon in früherer Zeit kein Interesse bestanden hatte[27].

---

[23] Die Kopfzahl dieser Stämme zählt aber immer noch mehr nach Hunderten als nach Tausenden.

[24] Tatsächlich waren zeitweise in der katholischen Mission Bemühungen im Gange, eine «Bogia-Sprache» zur Missionssprache zu machen, aber die schönen Pläne zerschellten an der rauhen Wirklichkeit (Thauren, wie Anmkg. 2, S. 28). Übrigens: welche Bogia-Sprache war gemeint: das mel. Sepa am Bogia-Hafen? Oder das pap. Ariaw im Bogia-Hinterland? Oder gar das sehr schwierige Monumbo? Von den übrigen Sprachen des Bogia-Bezirkes ganz zu schweigen!

[25] Vgl. dazu: Friederici, wie Anmkg. 14, S. 94.

[26] Die diesbezügliche Bischofskonferenz zwischen Exz. Franz Wolf SVD, Missionsbischof von Neuguinea, und Exz. A. Verstraelen SVD, Missionsbischof der kleinen Sundainseln, war in Alexishafen zwischen den Jahren 1923 und 1932. Das genaue Jahr habe ich in der Literatur nirgends finden können.

[27] Wohl hat das Malayische in Holl. Neuguinea eine ziemlich weite Verbreitung. Schon im 18. Jahrh. kamen malayische Händler zahlreich nach Holl. Nordwest-Neuguinea (vgl. Thomas Forrest, A Voyage to New Guinea and the Moluccas ... Performed ... during the Years 1774, 1775 and 1776, London 1779, Book I. Cap. VIII). Zweifellos sind die Malayen auch schon sehr früh die Nordostküste Neuguineas entlang gekommen (man hat dort im Besitze der Eingebornen bronzene Kanonenrohre aus ganz alter Zeit als Zaubergeräte gefunden; vgl. Höltker, wie Anmkg. 18, S. 9 und 24), aber ihre Sprache haben sie dort nirgends mit einigem Erfolg anpflanzen können. Die Eingebornen hatten wohl kein Interesse dafür.

Warum hat die katholische Mission nicht eine europäische Sprache, etwa das Englische, als Verkehrssprache eingeführt?

Eine europäische Sprache könnte in Neuguinea bestenfalls nur eine Einheitssprache für den profanen Verkehr werden. Dafür zu sorgen, ist nicht Sache der Mission. Ein jedes Volk hat ein natürliches Recht darauf, den Religionsunterricht in seiner Muttersprache zu empfangen [28]. Darüber bestand bei den Missionaren in Theorie und Praxis nie und nirgends ein Zweifel [29]. Auch die besteingeführte europäische Sprache bleibt für ein Missionsvolk immer eine Fremdsprache.

Bis zum ersten Weltkrieg war auch Deutsch Unterrichtsfach in mehreren Missionsschulen. Die Erfolge waren einigermaßen befriedigend [30]. Die wenigen Jahre erlauben aber ein abschließendes Urteil nicht. Bei der deutschen Regierung fand die Mission keine Förderung in diesen Bestrebungen [31]. Die religiöse Unterweisung erfolgte auch damals ausschließlich in der zuständigen Eingebornensprache [32].

Nach der australischen Besetzung das Englische zum Unterrichtsfach zu machen, bestand keine Veranlassung. Die Mandatsregierung kümmert sich nicht um die Missionsschulen. Die Beamten sprechen PE mit den Eingebornen. Einsichtige Australier begrüßen nicht einmal die allgemeine Einführung des Englischen [33]. Die primitiven Insulaner Melanesiens haben, wie es scheint, kein Interesse für das klassische Englisch, dessen richtige Erlernung ihnen durch das weitverbreitete PE noch besonders erschwert wird [34]. Einige wenige Ausnahmen lernte ich in der Hauptstadt Rabaul kennen, muß aber leider die Befürchtung haben, daß diese englisch erzogenen Gunantuna-Jünglinge ihre einheimische Muttersprache nicht mehr ebenso gut konnten.

Daß die katholische Mission in Neuguinea in den zentralen Katechistenschulen für eine kleine Elite guter Schüler auch Englisch als Unterrichtsfach gibt, ist selbstverständlich, zumal wenn aus diesen Schülern einmal ein einheimischer Klerus heranwachsen soll.

So also kam es, daß die katholische Mission in Neuguinea weder eine Eingebornen-Sprache als Misisonssprache noch eine europäische Sprache als Verkehrsidiom auswählte und einführte. Die Gründe dafür lagen, wie ich zeigte, in den konkreten Verhältnissen.

Diese konkreten Verhältnisse mußten hier in ihrer nackten Realität, mit vollem Namen genannt werden. Das mag für manchen Leser ermüdend gewesen sein. Aber es war notwendig. Denn:

Die Lösung des Sprachenproblems hat zwar in allen Missionsländern

---

28 Grundsätzlich und mit zahlreichen Literaturhinweisen ist dieses Problem behandelt bei Gr. von Breda, wie Anmkg. 12.

29 Rein beispielhaft sei nur erwähnt, was der «Recueil d'instructions aux missionnaires, publié par les supérieurs des missions catholiques au Congo Belge» für die religiöse Unterweisung in den Missionsschulen bestimmte: «La langue véhiculaire de l'enseignement doit être la langue maternelle des élèves ...» (zitiert bei: P. Sloekers OP, Le système en usage au Congo Belge. In: L'éducation chrétienne aux Missions, wie Anmkg. 9, S. 80).

30 Zwanzig Jahre später (1936—39) fand ich in Neuguinea noch einige Männer und Frauen, die leidlich gut Deutsch verstanden. Vgl. dazu auch: Höltker, wie Anmkg. 18, S. 16.

31 Friederici, wie Anmkg. 14, S. 96.

32 Höltker, wie Anmkg. 18, S. 14.

33 W. C. Groves, ein Schulfachmann von der Regierungsschule in Rabaul, sagt: «When English is widerspread in New Guinea villages, they will no longer be New Guinea villages. And a sorry day that indeed will be» (Groves, wie Anmkg. 13, S. 116).

34 Wenn es in der Literatur manchmal heißt, in Papua werde viel Englisch gesprochen (was nach meinen Stichproben an Ort und Stelle in Port Moresby jedenfalls 1936 nicht so allgemein der Fall war), so ist genau darauf zu achten, ob der Autor mit diesem Ausdruck nicht etwa das PE meint. Ein Beispiel dafür siehe bei: J. H. P. Murray, Papua or British New Guinea. London 1912, S. 367.

gewisse grundsätzliche Richtlinien gemeinsam. Das sind aber nicht starre Normen. Sie werden vielmehr von Fall zu Fall durch die lokalen Tatsachen stark modifiziert, wenn auch nicht einfach aufgehoben. Es scheint, daß manchmal Missiologen und Linguisten vom Fach das «Grundsätzliche» allzu ausschließlich ins Blickfeld nehmen und dabei die Wirklichkeit übersehen. Darum ließ ich die Tatsachen sprechen.

II. Warum wurde in der katholischen Neuguinea-Mission das Pidgin-Englisch als sprachliches Missionsmittel gewählt?

Ganz ohne Einheitssprache ist die Missionierung Neuguineas aber praktisch unmöglich. Die Mission wählte als solche das PE.

Nach allgemeiner Ansicht ist das erste PE in den großen Hafenstädten Chinas im Munde der Chinesen entstanden [35]. Es diente ihnen als Verkehrssprache mit den europäischen Händlern. Chinesischen Handelsleuten wird auch die erste Ausbreitung des PE nach Ozeanien, Afrika und Nordamerika zugeschrieben. Daß neuerdings «die rührigen Chinesenjünglinge in Shanghai» das PE nach gedruckten Sprachführern oder in Privatunterricht erlernen [36], mag stimmen [37].

Wirkliches PE ist kein stammelndes Radebrechen. Es hat irgendeine, wenn auch sehr einfache Grammatik. Diese ist aber nicht ein Destillat aus der englischen, sondern aus der bodenständigen einheimischen Grammatik. Der Wortschatz ist teils englischen, teils andern Ursprungs. PE ist demnach eine Art Mischsprache [38].

Das PE variiert von Land zu Land aus drei Gründen: 1. die Aussprache der Wörter folgt den Lautgesetzen des jeweiligen Sprechers; 2. der Wortbestand ergänzt sich aus den einheimischen Lokalsprachen; 3. die Grammatik, falls sie vorhanden ist, hat bodenständigen Charakter.

Darum kann das PE des einen nicht dem PE eines andern Landes gleichgesetzt werden. Die verschiedenen Typen des PE sind lokal gebunden. Damit auch die jeweiligen Vor- und Nachteile eines Typus. In diesem Aufsatz steht ausschließlich das Neuguinea-PE zur Diskussion.

Das PE allgemein hat einen schlechten Leumund. Daß ein Wissenschaftler sich ernsthaft mit dem PE-Problem beschäftigt, ist eine Ausnahme [39]. Gewöhnlich wird

---

35 Die Meinung Daiber's, die Malayen hätten das PE geschaffen, steht vereinzelt (Albert Daiber, Eine Australien- und Südseefahrt. Leipzig 1902, S. 254). Vgl. speziell für das Südsee-PE aber: Friederici, wie Anmkg. 14, S. 92—93.

36 Marie M. Schafroth, Südsee-Welten vor dem Großen Krieg. Bern 1916. S. 18, Anmkg. 1.

37 Tatsache ist jedenfalls, daß in Shanghai Anfang 1939 A. L. McCorkindale, Lehrer an der Public & Thomas Hanbury School von Shanghai, den öffentlichen Antrag stellte, das PE zum obligatorischen Schulfach für Fremde und Chinesen zu machen. Nach einer sehr lebhaften Debatte wurde der Antrag abgelehnt, nicht etwa, weil kein Bedürfnis vorliege, sondern weil die englischen Lehrer nicht «an der Verhunzung der Sprache Shakespeare's» aktiv mitwirken wollten (A. J. Storfer, Pidgin-English wird doch kein Schulfach in den Schulen Shanghais. In: Gelbe Post, Sanghai 1939, S. 17).

38 Koppelmann will allerdings — darin dem Linguisten Jespersen (Language, XII) folgend — den Ausdruck «Mischsprache» für das PE nicht einmal im weitesten Sinne gelten lassen, «weil der Wortschatz so gut wie ganz englisch ist, und weil die Grammatik weder englisch noch sonst etwas ist, sondern nicht existiert» (H. L. Koppelmann, Sprachmischung und Urverwandtschaft. In: Th. Baader-Festschrift «Album Philologum». Tilburg s. a., S. 19 des Sonderdruckes). Ob eine Grammatik existiert oder nicht, werde ich nachher noch besprechen.

39 So wertet Thurnwald das PE völkerpsychologisch (Richard Thurnwald, Ethnopsychologische Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel und den

das PE abgetan als «seltsame Weltsprache», «urkomische Redensart», «drollige», «belustigende», «originelle», abscheuliche», «schreckliche», «hergestutzte Sprache», «wundersamer Mischmasch», «Kauderwelsch», «häßlicher Jargon», «am schwierigsten zu erlernende Sprache der Welt», «fürchterliche Verbalhornung der angelsächsischen Sprache», «schauderhaft verstümmeltes Englisch», «wohl gelungene Karikatur des Englischen», «komisch wirkende Bastardphysiognomie», «unglaublich primitiv in verblüffender Einfachheit», «kannibalische Primitivität», «schauerlichste aller Sprachen» [40] usw.

Unter dem Eindruck solcher Urteile wird die Frage wach: Warum hat die kath. Neuguinea-Mission diese «schauerlichste aller Sprachen» zur Verkehrssprache in der Mission gemacht?

Zwei grundsätzliche Irrtümer stecken in dieser Frage: 1. Die kath. Mission hat das PE weder nach Neuguinea gebracht noch es zur Verkehrssprache in der Mission gemacht? Vielmehr gebraucht sie das bereits als Verkehrssprache bestehende PE als sprachliches Missionsmittel. 2. Das heutige Neuguinea-PE wird durch die obigen abfälligen Urteile nicht getroffen.

Das PE hat in Melanesien schon ein ansehnliches Alter. «Die Entstehung dieser Lingua franca (d. h. des typischen Südsee-PE! G. H.) fällt in eine Zeit, die jetzt rund 100 Jahre zurückliegt, als Sandelholzhändler, Perlen- und Trepangfischer, Walfischfänger und Sklaventreiber, in der Hauptsache anglo-australischer, anglo-amerikanischer und hispano-amerikanischer Herkunft, als Pioniere europäischer Kultur anfingen, die Inseln des Pacific unsicher zu machen» [41]. Als die Deutschen 1884 ihre Südseekolonie gründeten, fanden sie dort das PE schon vor. Sie begünstigten es auf Kosten des Deutschen, nicht zuletzt auch deshalb, um das Deutsche als Sprache für die Landesherren zu reservieren [42].

Nach Neuguinea kamen stärkere und häufigere Wellen des PE wohl erst in deutscher Zeit. Träger und Verbreiter des PE waren damals vor allem die Pflanzungsarbeiter, Hausjungen und Polizeisoldaten, die aus Rabaul und Umgebung kommend nach Neuguinea gebracht wurden [43]. Die Missionare fanden diese Verhältnisse schon in den ersten Gründungsjahren vor und mußten damit rechnen [44].

Salomo-Inseln. Bhfte z. Ztschr. f. angew. Psych. und psych. Sammelforschung, Heft 6, Leipzig 1913, S. 92—99), Schnee und Friederici kolonialpolitisch (Heinrich Schnee, Bilder aus der Südsee. Berlin 1904, S. 299—316; Friederici, wie Anmkg. 14, S. 92—106) und S. H. Ray sprachwissenschaftlich (Sidney H. Ray, Linguistics. In: Rep. of the Cambr. Anthr. Exp. to Torres Straits, vol. III. Cambridge 1907, S. 251 bis 254). Ein «amüsantes» Buch (Schütz, wie Anmkg. 7, S. 49) über das Ostasien-PE ist: Charles G. Leland, Pidgin-English Sing-Song. London 1904.

40 Alle diese Ausdrücke sind wörtlich (ernsten und leichtfertigen) Südsee-Büchern entnommen; die Quellennachweise anzugeben, verlohnt sich nicht.

41 Friederici, wie Anmkg. 14, S. 92. Vgl. dazu auch die in Anmkg. 7 angegebenen Ausdrücke «Sandelwood-English» und «Beach-la-mar» (Trepang).

42 Friederici, wie Anmkg. 14, S. 97—99. Ähnlich so (vielleicht abschreibend?): Lilian Overell, A woman's impressions of German New Guinea. London 1923, S. 9. — Zur Begründung dieser Einstellung wurde von deutscher Seite auf das Verhältnis Holländisch zu Malayisch in Insulinde verwiesen.

43 Für den Dienst in der Schutzgruppe (Polizeisoldaten, «Police Boys») wurden in der ersten Zeit der Kolonie mit Vorliebe Buka-Jünglinge aus den Nord-Salomonen angeworben, weil diese sich als besonders fähig, kräftig, mutig und zuverlässig erwiesen, doch hat man diesbezüglich auch sehr schlechte Erfahrungen mit den Buka gemacht. Vgl. dazu: Ernst Tappenbeck, Deutsch-Neuguinea. Berlin 1901, S. 108—111.

44 Aus gelegentlichen Notizen ergibt sich, daß die kath. Missionare in Neuguinea schon 1897 und 1900 mit den fremden schwarzen Arbeitern PE sprachen; vgl. Höltker, wie Anmkg. 18, S. 13 und 20.

Mit unheimlicher Schnelligkeit hat sich das PE im Laufe der letzten Jahrzehnte in Neuguinea ausgebreitet. Dafür sorgten an erster Stelle die Hunderte und Tausende von schwarzen Arbeitern im Dienste der Weißen. Ihnen ist auch vor allem die Formung des typischen Neuguinea-PE zuzuschreiben. Man macht sich als Neuguinea-Fremder kaum einen Begriff davon, welch' großen Einfluß und praktische Bedeutung das PE heute im öffentlichen und privaten Leben der Eingebornen hat[45]. Nicht die Mission hat das PE zur allgemeinen Verkehrssprache in Neuguinea gemacht.

Welche Kräfte im einzelnen haben das PE in diesem Maße werden und wachsen lassen?

An erster Stelle nenne ich die sieghafte Kraft des genuinen Schöpferischen. Die Eingebornen selbst haben sich diese Sprache geschaffen. Es ist ihnen kaum noch eine Fremdsprache. Die Mitwirkung der Europäer bei der Schaffung dieser Sprache fällt, aufs Ganze gesehen, nicht nennenswert ins Gewicht. Gewiß, auch der Europäer gebraucht das PE im Verkehr mit seinen Arbeitern. Aus dessen Rede übernimmt der Eingeborne aber nur bestimmte Wörter und Redensarten (technische Ausdrücke und besonders Schimpf- und Befehlsformen). Diese macht er in «seiner» Umformung zum PE[46]. Das PE als Ganzes schaffen und formen sich die Arbeiter selbst. Sie leben jahrelang als buntzusammengewürfelter, kontraktlich gebundener Haufen beieinander, beim gleichen Herrn, auf der gleichen Pflanzung, in der gleichen Baracke. Sie können in ihrer Muttersprache nicht miteinander reden, aber sie wollen sich unterhalten. Dieses allgemein menschliche Bedürfnis nach Unterhaltung und Verständigung ist der fruchtbare Mutterboden des PE[47].

Zum Zweiten ist das durch die Regierungen eingeführte Arbeitersystem zu nennen. Mit der Entwicklung der Kolonie steigerte sich der Bedarf an schwarzen Arbeitern auf den Pflanzungen, auf den Goldfeldern, in den Haushaltungen usw. Längst sind die idyllischen Zeiten vorbei, als der weiße Herr noch mit einem Dutzend Jungen zufrieden war. Heute zählt man die Arbeiter in der Kolonie nach Tausenden[48].

---

[45] «It (sc. PE) is spreading daily and anyone who can speak it has little difficulty in making himself understood for ordinary purpose in most of the villages of the Territory», sagt J. H. Halligan, Administration of Native Races (Oceania, IX, 1938/39, S. 282), und stellt ebendort die einzelnen Punkte der Bedeutung übersichtlich zusammen.

[46] Ein einfaches Beispiel: Der Eingeborne bekommt, wenn er mit dem Weißen einen Arbeitskontrakt macht, u. a auch einen Metallöffel («spoon») ausgehändigt. Es genügt, wenn der Herr das Wort spoon nur das eine oder andere Mal ausspricht, etwa bei der Übergabe des Löffels. Der Arbeiter aber braucht den Ausdruck tagtäglich im Umgang mit seinen Kameraden. So kam das Wort in «sein» PE hinein. Vom Metallöffel überträgt sich bei ihm die gleiche Bezeichnung auch auf seinen einheimischen Löffel aus Seeschneckenschale und von diesem weiter auch auf die betreffende Seeschnecke selbst.

[47] Welch ein Unterschied zum chinesischen «Geschäfts-Englisch»! Chinesische Händler wie Kulis sprechen unter sich Chinesisch. Die Verkehrssprache brauchen sie nur «für's Geschäft» mit Fremden. Der Neuguinea-Mann aber will gar kein Geschäft, er will sich einfach unterhalten. Dafür braucht und schafft er sich das PE.

[48] Die Statistik nennt für das ganze Mandatsgebiet an schwarzen Kontraktarbeitern: 1931: 27765, 1932: 26606, 1933: 28242, 1934: 30595, 1935: 33993, 1936: 36927. Davon waren 1936: 18773 Pflanzungsarbeiter, 3677 Hausangestellte, 5608 in Handel und Industrie beschäftigte Eingeborne (Nevermann, wie Anmkg. 10, S. 216—219). 1934 standen allein auf den Goldfeldern Neuguineas 9403 schwarze Arbeiter im Kontraktverhältnis mit den Weißen (Robson, wie Anmkg. 1, S. 285).

Immer mehr Eingeborne also sind auf den täglichen Gebrauch des PE angewiesen. Immer mehr Eingeborne erlernen und sprechen das PE [49].

Zum Dritten wirkte mit ein psychologischer Grund: die eigenartige Mentalität des ausgedienten Arbeiters. Es ist die typische Mentalität eines Parvenüs. Er fühlt sich mehr zu sein als seine Dorfgenossen, die nicht «draußen» waren [50]. Er bringt den Plunder europäischer Scheinkultur ins Heimatdorf. Er prunkt mit seinem PE und spricht es, wo immer eine Gelegenheit ist. Das ist leider keine belanglose Einzelerscheinung mehr. Es gibt viele Dörfer, in denen schon bis zu 50 % der Männer «ausgediente Arbeiter» sind. So erlernen nach und nach auch die Frauen von den Männern das PE [51], so die Kinder von den Eltern.

Alle diese Erscheinungen mußte die Mission als Tatsachen hinnehmen. Die jährlich fortschreitende Aufschließung des Koloniallandes vergrößerte immer mehr die Missionssprengel der Missionare. Immer neue Dörfer und Sprachen kamen hinzu. Dabei sollten noch die vielen katholischen Arbeiter im Dienste der Weißen besonders pastoriert, die heidnischen den Verhältnissen entsprechend missioniert werden. Unabweisbar erstand die Forderung nach einer Einheitssprache. Die ständig wachsende Bedeutung und Ausbreitung des PE wiesen den Weg. Der Weg war gangbar. Die kath. Mission wählte diesen Weg und gebrauchte das PE als missionarisches Verständigungsmittel, wo immer die Kenntnis der Eingebornen-Sprache nicht mehr ausreichte.

Die Mission entschloß sich nicht leichtfertig für diese Wahl. Von anderen gescheiterten Lösungsversuchen des leidlichen Sprachenproblems (To-Sprache, Malayisch) habe ich schon im I. Teil dieser Studie gesprochen.

Zunächst wurden in der Mission PE-Konferenzen einberufen. Mitglieder waren Missionare, die sowohl Eingebornen-Idiome wie auch das PE perfekt sprachen und zudem auf dem Gebiete allgemeiner Linguistik und Phonetik gut zuhause waren. Zeitweise präsidierte den Konferenzen der Missionsbischof selbst, Exz. Franz Wolf SVD, der sich früher schon als Togo-Missionar durch seine sprachlichen Studien einen guten Namen machte [52]. Die Konferenzen wiederholten sich öfters. Es waren immer arbeitsreiche Konferenztage mit täglich vielstündigen Beratungen [53].

---

49 Denn wesentlich gilt auch heute noch, was Frederici schon 1908 feststellte: «PE lernt der Kanaker nur auf den Stationen und Pflanzungen» (Georg Friederici, Beiträge zur Völker- und Sprachenkunde von Deutsch-Neuguinea. Wiss. Ergbn. e. amtl. Forschungsreise n. d. Bismarck-Archipel i. J. 1908. Erg.-Hft Nr. 5 d. Mittlg. a. d. Deutsch. Schutzgebieten. Berlin 1912, S. 49).

50 Vgl. dazu die Schilderung bei: Georg Höltker, Die Mambu-Bewegung in Neuguinea (Annali Lateranensi, V, 1941, S. 205, Anmkg. 1) und bei: D. Jeness and A. Ballantyne, The Northern D'Entrecasteaux. Oxford 1920, S. 95 f.

51 Lehrreich ist in diesem Zusammenhang auch folgende Tatsache: Wenn der Kontraktarbeiter während der Dienstzeit sich mit einem fremdsprachigen Weibe zu einer «Ehe auf Zeit» zusammentut, so sprechen sie beide PE miteinander. Es «ist mir nicht ein einziger Fall bekannt geworden, in dem der Mann die Sprache der Frau oder die Frau die des Mannes erlernt hätte. Zur Verständigung zwischen beiden diente lediglich das Pidgin-Englisch» sagt Schnee (Schnee, wie Anmkg. 39 S. 305).

52 Franz Wolf SVD, Grammatik der Kögbörikö, Togo (Anthropos, II, 1907, S. 422 bis 437, 795—820), Grammatik der Kposo-Sprache, Nord-Togo (Anthropos, IV, 1909, S. 142—167, 630—659), Totemismus, soziale Gliederung und Rechtspflege bei

Aufgabe der Konferenzen war zunächst die Abklärung grundsätzlicher Fragen. Die Wahl des PE wurde allgemein begrüßt. Dann wurde ein Wörterbuch des PE zusammengestellt und ständig ergänzt. Die erste Fassung weist schon 100 hektographierte Blätter in Folioformat auf [54]. Darnach mußte aus dem bestehenden PE die zugrundeliegende Grammatik herausgehoben werden. Nach mehreren «Versuchen» kam die erste Fassung der Grammatik mit 38 hektographierten Folioblättern zustande. Ich betone: Die Grammatik wurde von den Missionaren nicht gemacht (dadurch wäre das PE für den Eingebornen eine typische Fremdsprache geworden!), sondern nur aus der lebenden Sprache herausgelöst und systematisch für den Europäer zusammengestellt. Alle Missionare halfen durch Anregungen und Kritik, durch Beiträge und Verbesserungen den Konferenzmitgliedern (6—8 Missionare) bei der schweren Arbeit [55].

Hier ist der Einwurf fällig: Hat denn das PE eine Grammatik?

Die Existenz einer Grammatik im PE ist schon früher und auch von andern vermutet, aber im wesentlichen noch nicht richtig erkannt worden [56]. Das Studium der von der Mission herausgegebenen PE-Grammatik belehrt uns, daß eine Grammatik existiert, daß sie gut gegliedert und durchaus nicht einfach ist und daß sie gar keinen englischen, sondern einen ausgesprochen papua-melanesischen Charakter hat. Verwunderlich ist das nicht, denn das PE ist eine Schöpfung der Eingebornen. Eben darum ist ihnen das PE auch kaum noch eine Fremdsprache.

Wenn man allerdings die meisten PE-Übersetzungen in der Reiseliteratur liest, muß man mit Bedauern feststellen: Diese Autoren haben von der PE-Grammatik und damit vom wirklichen PE keine Ahnung. Oder wollen die Verfasser durch diese sinnlosen Übersetzungen, die sie euphemistisch «komisch» oder «drollig» nennen, ihre Bücher einem weiteren Leserkreis schmackhafter machen? Zwei Kapitel aus der Grammatik sind den Reiseschriftstellern besonders gefährliche Fallgruben: die Umschreibung und der Wortbedeutungswandel.

Das PE liebt die Umschreibung. Diese Vorliebe hat das PE mit allen Sprachen der Welt gemeinsam, ganz besonders auch mit den bilderreichen Eingebornen-Sprachen. An sich sind metaphorische Umschreibungen doch kein primitives Merkmal einer Sprache [57]. Der Eingeborne ist auf Umschreibungen angewiesen, weil er gerade

---

einigen Stämmen Togos (Anthropos, VI, 1911, S. 449—465), Beiträge zur Ethnographie der Fo-Neger in Togo (Anthropos, VII, 1912, S. 81—94, 296—308).

53 Damit erledigt sich von selbst der unfreundliche Vorwurf, die Wahl des PE sei eine «Verlegenheits- oder gar Bequemlichkeitslösung» gewesen und nur der ungenügenden Sprachenkenntnis und dem mangelnden Ein- und Weitblick auf linguistischem Gebiete zuzuschreiben.

54 Bei Ausbruch des zweiten Weltkrieges war in der Missionsdruckerei von Alexishafen ein sehr umfangreiches Wörterbuch PE-Englisch und Englisch-PE im Druck. Wahrscheinlich ist es durch die Bombardierung von Alexishafen mitsamt der ganzen Missionsstation vernichtet worden.

55 Wie sehr das PE-Problem als gemeinsame Aufgabe angesehen und gemeistert wurde, zeigt am besten der Umstand, daß bis heute die Namen der Konferenzmitglieder in der Öffentlichkeit (etwa in der Literatur) nicht genannt wurden. Auch sind bis jetzt alle PE-Publikationen der Mission ohne Nennung der Verfassernamen.

56 So z. B. von Daiber, wie Anmkg. 35, S. 254, Friederici, wie Anmkg. 14, S. 92 u. 104, Thurnwald, wie Anmkg. 39, S. 98, Halligan, wie Anmkg. 45, S. 282, Official Handbook, wie Anmkg. 2, S. 333, Note.

57 Oder ist es etwa ein primitives Merkmal, wenn in der Hl. Schrift eine große, bedeutende Stadt «Mutter in Israel» (II. Kön. 20, 19) oder eine Weggabelung «Mutter des Weges» (ki hamad melech Babel el em ha-derech beroscho schene ha-derachim, «Denn der König von Babel steht an der Mutter des Weges [Weggabelung, Scheideweg], an dem Anfang der beiden Wege» Ez. 21, 26)) genannt wird? Von den zahllosen

im PE eine Menge Dinge benennen will, für die er noch keinen terminus technicus hat. Meistens zeugen die Umschreibungen von sehr genauer Beobachtung. Wenn die Beobachtung vielleicht einmal einen allzu realistischen Ausdruck findet [58], wer wollte das dem Naturmenschen verargen? Diese Entgleisungen aber dann in der Literatur besonders hervorzuheben und zu belächeln, bringt das PE unnötig und ungerecht in Mißkredit [59].

Und dann der Bedeutungswandel der Wörter, der in sehr vielen Fällen das Englische vom PE trennt. Man kann unmöglich bei der Übersetzung allen PE-Wörtern die ursprüngliche englische Wortbedeutung unterlegen. Das ergibt einen Unsinn, den das PE nicht kennt [60].

Neben der Grammatik besitzt das PE auch eine beachtenswerte Tiefe der Empfindung und die Möglichkeit eines adäquaten Ausdrucks. Schon 1911 stellte Friederici fest, das PE sei «im Munde eines es völlig Beherrschenden einer gewissen Geschmeidigkeit und auch einer ziemlichen Kraft der Ausdrucksweise fähig» [61]. Seitdem hat das PE schon wieder drei Jahrzehnte aufsteigender Entwicklung hinter sich. Tiefe der Empfindung und passende Ausdrucksweise kann der Feldforscher aus den PE-Erzählungen der Eingebornen heraushören [62]. Die Ein-

---

Metaphern aller Kultursprachen der Welt ganz abgesehen! Zum Grundsätzlich-Theoretischen über Metaphorik vgl. auch: Georg Höltker, Einige Metaphern im Aztekischen des P. Sahagun (Anthropos, XXVII, 1932, S. 249—259).

58 Den europäischen Druckknopf nennt der Eingeborne im PE wohl einmal «Mann und Frau». Ist unser Ausdruck «Schraubenmutter» vielleicht in der primären Vorstellung etwas anderes gewesen? Nur ist uns diese Vorstellung verblaßt, dem Eingebornen ist sie realistisch nah.

59 Als Paradebeispiele müssen in der Literatur immer wieder die PE-Umschreibungen für Klavier und Kopf («Wissenskiste») defilieren (Daiber, wie Anmkg. 35, S. 255, Friederici, wie Anmkg. 14, S. 100, Thurnwald, wie Anmkg. 39, S. 94—95, Overell, wie Anmkg. 42, S. 152, Schafroth, wie Anmkg. 36, S. 20, Alexander Pflüger, Smaragdinseln der Südsee. Bonn as. a., S. 195, und viele andere). Ob die Verfasser, die sich so sachunkundig über das PE äußern, nicht oft voneinander abschreiben? Jedenfalls steht die Häufigkeit der Zitation im umgekehrten Verhältnis zum tatsächlichen Gebrauch. Ich hörte die beiden Ausdrücke während dreier Jahre in Neuguinea nicht ein einziges Mal aus dem Munde der Eingebornen. — Übrigens: wie wäre es, wenn wir bei uns die deutsche Sprache nach den entgleisten Metaphern in Rede und Gespräch, nach den sog. «Stilblüten» beurteilten?

60 Beispielsweise heißt im PE «felo» (fellow) niemals «Kerl», wie viele Reiseschriftsteller zu übersetzen belieben, sondern felo ist ein Suffix und hat den Charakter einer Formalpartikel mit verschiedenen grammatikalischen Funktionen. Bedeutungswandel der Wörter ist doch auch im Deutschen bekannt! Eine Biberacher Chronik aus dem Spätmittelalter nennt das einfache, gewöhnliche Volk noch «schlechte leute» (Ludwig Andreas Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter, Freiburg/Br. 1936, S. 200) und Fritz Reuter nennt das gutmütige Frl. Fidelia «gemein, niederträchtig», weil es freundlich und herablassend gegen niedrige, d. h. einfache Leute aus dem Volke war (Fritz Reuter, Ut mine Stromtid. I. Teil, 8. Kap.). Uns Heutigen bedeuteten diese Ausdrücke etwas ganz anderes!

61 Friederici, wie Anmkg. 14, S. 101; vgl. auch die konkreten Beispiele dafür a. a. O. S. 102.

62 Feldforscher, die das PE wirklich beherrschen, können innerhalb der gegebenen Grenzen mit dieser Verkehrssprache durchaus an das Geistesleben der Eingebornen herankommen, was Nevermann zu bezweifeln scheint (Hans Nevermann, Kulis und Kanaken. Braunschweig 1942, S. 171). Das hatte auch Haddon schon zugegeben (Alfred Haddon, Head-Hunters. Black, White, and Brown. Abridged Edition. The Thinker's Library, No. 26. London 1932, S. 24). Beide sind bekannte Südsee-Forscher, aber beide beherrschen, den Übersetzungen in ihren

gebornen haben sich auch PE-Lieder gemacht und Schreibkundige schreiben sich sogar «Liebesbriefe» in PE [63].

So war das echte PE, als die Missionare es in ihren Dienst nahmen. Die erwähnten Vorzüge gaben Vertrauen, daß es brauchbar sei. Allerdings konnten die Misisonare jetzt nicht mehr nur rezeptiv bleiben, sondern mußten konstruktiv an der Ausgestaltung des PE mitarbeiten [64], ohne indes dabei die wesentliche Substanz des unverfälschten PE anzutasten.

Die erste Sorge galt der Vereinheitlichung in der Aussprache der verschiedenen PE-Dialekte [65]. Parallel damit ging die Wahl einer einheitlichen Schreibweise [66]. Dann wurden die allzu groben oder obszönen Ausdrücke vom sprachlich erlaubten Gebrauch ausgeschlossen und dafür aus dem bestehenden Wortschatz andere gleichwertige gewählt.

Besonders mußte der Wortschatz des PE um eine gute Anzahl neuer Ausdrücke bereichert werden. Es fehlten ja fast ganz die Bezeichnungen für theologische Begriffe, religiöse Dinge usw. Man wählte die neuen Wörter nach Möglichkeit aus dem PE selbst oder im Geiste des PE aus einheimischen oder europäischen Sprachen. Diese «termini theologici et alii», wie sie in der gedruckten Liste genannt werden, wurden in der Praxis, auch unter Beiziehung erfahrener Katechisten, wieder und wieder erprobt, dann auf den PE-Konferenzen erneut überprüft und abgeändert oder bestätigt.

Büchern nach zu schließen, das PE nicht vollständig. Vgl. zu meiner Auffassung das Parallelbeispiel aus Assam bei: H. E. Kaufmann, Über das Schreiben der Naga-Sprachen und über die Verkehrssprache der Naga-Berge (Ethnologischer Anzeiger, IV, 1944, S. 473—474).

63 Allerdings waren die mir in Neuguinea bekannt gewordenen PE-Lieder noch sehr einfach und oberflächlich, wurden aber mit Begeisterung von den Eingebornen gesungen. So bleiben auch die von Jacques mitgeteilten PE-Lieder aus der Rabaul-Gegend ziemlich an der Oberfläche des Erlebnisses (Norbert Jacques, Südsee. München 1922, S. 96—97), während sich die von Leland publizierten Gesänge in China-PE fast ganz im Technischen der Wort- und Satzbildung erschöpfen (Leland, wie Anmkg. 39). Zufällig bekam ich in Neuguinea den PE-Liebesbrief eines schwarzen Arbeiters in Besitz, der, was Tiefe der Empfindung und Wärme des Ausdrucks angeht, in Europa geschrieben sein könnte.

64 Genau so, wie auch Größer dieses «Arbeiten an der Sprache» von den Missionaren allgemein verlangt (Max Größer PSM, Die Beziehungen der Missionswissenschaft und Missionspraxis zur Völker-, Sprachen- und Religionskunde. In: Ztschr. f. Miss.-Wiss., III, 1913, S. 32).

65 So lieben manche Stämme die Konsonantenverbindung «sp» nicht und sagen sapun statt richtig spun (Löffel). Vgl. auch die Beispiele bei Schnee, wie Anmkg. 39, S. 304. Die Missionare wählten eine einheitliche Aussprache für das Schul-PE, doch werden in den Wörterbüchern auch die anderen Aussprachevarianten registriert. — Vergleichsweise erinnere ich daran, daß de Jonghe auch von den Sprachkommissionen in Afrika für die Eingebornen-Verkehrssprachen die Bildung eines «système uniforme d'orthographe» fordert (de Jonghe, wie Anmkg. 9, S. 71).

66 Da PE kein Englisch ist, wäre eine englische Schreibweise unpassend und irreführend. Das sieht man bei vielen deutschen Autoren, während gerade auch die Engländer, die PE wirklich können, eine phonetische Schreibung vorziehen, z. B. «Moun-tain ee big fella more» (Michael Leahy and Maurice Crain, The Land that time forgot. London 1937, S. 51). Die Mission schreibt den gleichen Satz so: maunten i bigfelo mor = «Das Gebirge ist sehr groß».

Erst diese «termini» machten das PE zu einem brauchbaren Missionsmittel. Es mag sein, daß anderswo beim Fehlen dieser «termini» die Eingebornen das PE für religiöse Unterweisungen nicht ernst nehmen [67]; in der kath. Mission Neuguineas ist das nicht der Fall. Dort werden regelmäßig von den Missionaren viele Predigten und von ihnen wie von den einheimischen Katechisten zahllose religiöse Unterweisungen in PE gehalten.

Es ist der Einwand erhoben worden, das PE sei kein Kulturträger [68] und könne nicht Literatursprache werden. Niemand, die Mission am allerwenigsten, wird diesen ernsten Einwurf einfach abweisen wollen. Aber ein Beweis für die Richtigkeit des Einwurfes ist das noch nicht. Das PE ist eine werdende und lebende Sprache, kein «Kauderwelsch». Es ist voll innerer Dynamik und Stoßkraft nach außen. Das PE hat eine Zukunft in Neuguinea. Man mag das begrüßen oder bedauern, die Tatsache bleibt [69]. Wer möchte voraussagen, was sich daraus noch entwickeln wird? Tatsächlich hat denn auch die kath. Mission bis jetzt schon eine beträchtliche Anzahl kleinerer und größerer Publikationen in PE herausgebracht [70].

Rund 20 Jahre steht das PE nun im Dienste der Mission, und — es hat sich bewährt. Es ist obligatorisches Fach in allen Missionsschulen und im Taufunterricht geworden. Das ist möglich, weil die Eingebornen schon selbst außerhalb der Schule für die Verbreitung des PE sorgen.

Das PE hat sich bewährt für die Mission. Jetzt können die vielen Arbeiter auf den Pflanzungen und Goldfeldern mit seiner Hilfe pastoriert und missioniert werden. Jetzt wird der kath. Jungmann religiös nicht mehr entwurzelt, wenn er einen Arbeitskontrakt mit dem Weißen machen und sein Heimatdorf verlassen muß. Er kann jetzt überall in PE beichten und die Predigt hören, kann überall den Anschluß an jeden Missionar finden. Jetzt kann aber auch der Missionar einen größeren Missionssprengel mit mehreren einheimischen Lokalsprachen den Umständen entsprechend seelsorglich betreuen. Jetzt kann auch die Missionsleitung einen Missionar in einen andern Sprengel berufen, wenn das einmal missionsstrategisch oder aus persönlichen Gründen wünschenswert erscheint.

Das PE hat sich auch bewährt für die Eingebornen wegen seiner außermissionarischen Vorteile. Gewiß soll die Auswahl einer missionarischen Verkehrssprache nicht in erster Linie durch wirtschaftliche, soziologische u. a. Gründe bestimmt werden, aber diese dürfen durchaus

---

67 Freytag, wie Anmkg. 20, S. 30; ihm folgend auch Nevermann, wie Anmkg. 10, S. 259.

68 Freytag, wie Anmkg. 20, S. 30.

69 Schon vor Jahrzehnten haben Neuguinea-Besucher erkannt, das PE sei dort praktisch unausrottbar, so z. B. Daiber, wie Anmkg. 35, S. 256, Friederici, wie Anmkg. 14, S. 100, Schnee, wie Anmkg. 39, S. 316.

70 Ich habe rund 30 von diesen PE-Publikationen der kath. Mission in meinem Besitz (Grammatiken, Wörterbücher, Katechismen, Liederbücher, Heiligenlegenden, Biblische Geschichten, Erzählungen aus heidnischer Zeit usw.), aber es sind längst noch nicht alle, die, teils gedruckt, teil hektographiert, in den letzten 20 Jahren herauskamen.

nebengeordnet sein [71]. Der Eingeborne lernt jetzt das «kultivierte» PE immer besser, geläufiger und richtiger gebrauchen, kann infolgedessen jetzt selbst mit den ihm fremden Regierungsorganen verkehren [72], kann seine Interessen beim «kiap» (Regierungsbeamten) selbst vertreten, kann sich in Gerichtsverhandlungen selber verteidigen [73], braucht sich von den manchmal erschreckend rücksichtslos vorgehenden Arbeiteranwerbern nicht mehr ohne weiteres übervorteilen zu lassen usw.

Die Erhebung des PE zum sprachlichen Missionsmittel bringt einige Forderungen für die Missionare mit sich.

Das PE will systematisch und ernsthaft studiert sein. Aus gelegentlichen Gesprächen mit Eingebornen erlernt man kein PE. Die Bücher erleichtern das systematische Studium. Aber sie genügen allein nicht, so notwendig sie als Vorbedingung sind. Das wirkliche PE erlernt man nur aus dem Umgang mit PE-sprechenden Eingebornen, nachdem man aus den Büchern die Grammatik kennt. Denn PE ist eine lebende Sprache [74]. Nach den bisherigen Erfahrungen müssen wenigstens 6—8 Wochen dem ernsten PE-Studium gewidmet werden [75].

Damit ist das Studium aber nicht abgeschlossen. Man muß ständig neu hinzulernen. PE ist eine werdende Sprache. Es treibt immer wieder neue Blätter und Blüten. Die muß der Missionar sehen, werten und verwerten können [76]. Man muß auch bewußt die Gefahr kennen

---

71 «Quoique les directives des supérieurs des missions nous disent que l'utilité de l'occupant, du commerçant ou du colon ne doivent pas entrer en ligne de compte pour déterminer le choix de la langue: il ne reste pas moins vrai que l'utilité de l'indigène peut parfaitement entrer en ligne de compte» (Slooekers, wie Anmkg. 29, S. 85).

72 «In all official transactions with the native, in fact, of whatever character, English or 'pidgin' English is used» (Official Handbook, wie Anmkg. 2, S. 301). Als die Australier im ersten Weltkrieg die deutsche Kolonie besetzten, «erließen sie eine Proklamation an die Eingebornen im reinsten Pidgin-English» (Storfer, wie Anmkg. 37, S. 18).

73 Das wirkliche PE versagt durchaus nicht vor Gericht, wie Schafroth meinte (Schafroth, wie Anmkg. 36, S. 57). Die vor Gericht auftauchenden Mißverständnisse kommen zuallermeist nicht auf das Schuldkonto der Eingebornen. Tatsache ist jedenfalls, daß schlechtes Englisch noch längst kein gutes und richtiges PE ist, wie leider manche glauben.

74 Wie aus den Büchern, so kann man auch von andern Europäern nur die Grundprinzipien des PE erlernen; vgl. Friederici, wie Anmkg. 14, S. 95. Das gilt für alle englischsprechenden Europäer ganz besonders; vgl. dazu auch: Schafroth, wie Anmkg. 36, S. 21, und Schnee, wie Anmkg. 39, S. 300.

75 Friederici meint, daß auch ein schwarzer Arbeiter etwa 4—8 Wochen Umgang mit seinen Kameraden braucht, bis er sich in PE verständigen kann (Friederici, wie Anmkg. 14, S. 99). Ich habe keine positiven Anhaltspunkte dafür, diese Angabe zu bestätigen oder zu berichtigen.

76 Es sei noch besonders darauf hingewiesen, daß auch die Missionsschwestern sehr viel zur richtigen Erfassung des lebenden und werdenden PE beitragen können und sollten. Durch ihren täglichen Umgang mit den PE-sprechenden Hausmädchen, den Frauen im Dorf und den Kindern in der Schule, werden sie mit wachsamem Ohr manche Wörter und Ausdrücke vor allem aus den Bereichen weiblicher Tätigkeit und fraulichen Erlebens hören, die den Missionaren und selbst auch den einheimischen Männern nicht so ohne weiteres schon bekannt sind, wie ja auch aus dem gleichen Grunde die Mitarbeit der Schwestern bei der Aufnahme der Ein-

und meiden, daß der Eingeborne manchmal fehlerhaftes PE vom Europäer übernimmt, um ihn nicht zu beschämen[77]. Nur der Missionar wird ein gutes PE sprechen, der selbst die eine oder andere Eingebornen-Sprache perfekt kann und dem so der Geist der papuamelanesischen Sprachen vertraut ist.

PE kann und soll niemals die Eingebornen-Sprachen in der religiösen Unterweisung (Predigt usw.) vollständig ersetzen. Die erste Hauptregel auch in Neuguinea bleibt immer: Jedes Volk wird in seiner Muttersprache pastoriert und missioniert. Das PE kann nur ergänzend hinzutreten. Und nur dann, wenn die Vielheit der Sprachen das notwendig macht. Daraus folgt, das PE steht auch in der kath. Mission als sprachliches Verständigungsmittel dem Wert und der Bewertung nach nicht an erster Stelle. Noch weniger ist es ein vollgültiger Ersatz für die Eingebornen-Sprachen.

Wünschenswert wäre eine noch größere Einheitlichkeit zwischen dem Neuguinea-PE und dem in der kath. Rabaul-Mission (M. S. C.) gesprochenen PE. Die Missionare im Vikariat Rabaul (Neubritannien) fingen zwar auch schon bald nach dem ersten Weltkrieg mit PE-Publikationen an[78], aber das Bedürfnis war dort zunächst nicht so groß, weil das Vikariat sehr weit verbreitete Eingebornen-Sprachen hat[79]. In den letzten Jahren wurde das Bedürfnis dringender. Es wurden schon einige PE-Bücher in der Missiondruckerei von Vunapope bei Rabaul gedruckt[80]. Besonders scheint von den Manus-Inseln mit ihrer typischen Sprachzersplitterung der Ruf nach dem PE laut zu werden[81]. Es wäre erwünscht, wenn bei diesem Stand der Dinge

---

gebornen-Sprachen außerordentlich erwünscht und nützlich ist. Vgl. dazu: Schw. Sixta SSpS, Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk. (Miss.-wiss. Abh. u. Texte, 11. Bd.) Münster 1928, S. 155, Anmkg. 95.

77 Psychologisch interessant ist, was bezüglich der Eingebornen-Sprache Missionar Aufenanger SVD, von seinen «wilden» Gende in Zentral-Neuguinea erzählt: Der Gende «lacht nicht, wenn ich beim Sprechen in seiner Sprache Fehler mache. Wohl aber macht er mich oft aufmerksam: 'Wir sagen nicht so, aber das ist halt so deine Ausdrucksweise' und damit hat er meinen Fehler entschuldigt» (Heinrich Aufenanger und Georg Höltker, Die Gende in Zentral-Neuguinea. Wien-Mödling1940, S. 158).

78 Hektographisch vervielfältigte Ausgaben von Grammatiken, Wörterbüchern und Katechismen in PE von den MSC-Missionaren Karl Borchardt, Leo Brenninckmeyer und Josef Lakaff (Josef Hüskes MSC, Pioniere der Südsee. Hiltrup-Salzburg 1932, S. 210—211). Diese Ausgaben sollten zunächst «Versuche» sein und wurden, wie ich einer autoritären handschriftlichen Notiz in meinem Exemplar entnehme, noch nicht als druckreif angesehen.

79 Im Vikariat Rabaul wird z. B. das Gunantuna von 33 000 Eingebornen gesprochen, das Lote von 12 000, das Baining von 6000, das Siasi von 5000 usw. (Hüskes, wie Anmkg. 78, S. 196). Auf den benachbarten Nord-Salomonen sprechen 7—8000 Eingeborne das Buka, 7—8000 das Telei, 6—7000 das Nasioi usw. (Official Handbook, wie Anmkg. 2, S. 352). Wie Dr. Schnee mitteilt, wurden von ihm (1898—1900) alle Gerichtsverhandlungen auf der Gazellehalbinsel (Neubritannien) nur in der Gunantuna-Sprache geführt, weil dort «pidginenglisch nur in geringem Maße und sonstige fremde Sprachen gar nicht gesprochen wurden» (Schnee, wie Anmgk. 39, S. 101).

80 B. van Klaarwater MSC, Buk-raring na singsing («Gebet- und Gesangbuch»). Vunapope 1934; Leo Brenninckmeyer MSC, Buk tambu (Biblische Geschichte). Vunapope 1935.

81 Die Anthropos-Bibliothek besitzt das Manuskript eines nicht genannten MSC-Missionars auf Manus aus dem Jahre 1926. Darin ist das «Vater unser» in 14 Manus-Dialekten und im «Tok-Boi» (= PE) aufgezeichnet. Das Manuskript sagt einleitend: Diese 14 Manus-Dialekte würden tatsächlich in der Kirche von Papitalai

eine Einheitlichkeit zwischen dem PE der kath. Mission Neuguineas und dem PE im Vikariat Rabaul zustande käme. Schritte in dieser Richtung sind bereits von beiden Seiten aus gemacht, vorbereitende Konferenzen schon gehalten worden. Gut Ding will Weile haben! Der Wunsch nach Einheitlichkeit ist zwar allgemein, die Lösung aber aus sachlichen Gründen ziemlich schwierig.

Ich komme zum Schluß. Die kath. Mission in Neuguinea wählte das PE als Missionsmittel. Bestimmend für diese Wahl waren vor allem die konkreten Verhältnisse. Durch den Einfluß der Mission ist dieses PE nicht mehr der ordinäre «Jargon» der schwarzen Arbeiter, vielmehr in gewissem Sinne schon eine «kultivierte» Sprache. Auf dieses PE passen die vorhin genannten unschönen Titulaturen nicht mehr. Aber auch das «kultivierte» PE soll in der Mission die Eingebornen-Sprachen nicht ersetzen, sondern nur ergänzen. Darum nenne ich das PE in Neuguinea nicht eine Missionssprache, sondern ein sprachliches Missionsmittel. Das PE in diesem Sinne hat sich in den letzten 20 Jahren bewährt. Der gewählte Weg kann darum nicht ganz falsch sein [82]. Das PE als Missionsmittel ist eine vorläufige, befriedigende Lösung des schwierigen Sprachenproblems. Eine endgültige braucht es darum noch nicht zu sein.

Welche Aussichten bestehen für das PE als Missionsmittel in Neuguinea?

Der gegenwärtige Krieg hat die Neuguinea-Mission bis auf die Fundamente zerstört. Niemand kann schon jetzt sagen, ob, wo und wie der Neuaufbau möglich sein wird. Das PE als Verkehrssprache unter den Eingebornen wird der Krieg nicht vernichten können. Es mag sein, daß es z. Zt. keine Pflanzungen und keine Pflanzungsarbeiter mehr gibt. Aber beide Kriegsparteien haben sicher in ausgedehntem Maße die Eingebornen zu Trägerdiensten und sonstigen Arbeiten herangezogen [83]. Auch diese Arbeiter brauchen eine Verkehrssprache, und das wird das PE sein. Oder hat der Krieg mit seinen Umwälzungen vielleicht auch in Neuguinea andere Verhältnisse geschaffen? Hat sich vielleicht irgendeine Eingebornen-Sprache als Verkehrssprache in bestimmten Gebieten durchgesetzt? Wer weiß das? Die Nachkriegszeit wird den Missionar wiederum vor konkrete Verhältnisse stellen. Mit diesen

---

jeden Morgen der Reihe nach, den Inseln folgend, und in der jeweiligen Inselsprache gebetet. «Zum Schluß folgt das Vaterunser im Tok-Boi für alle, weil alle diese Sprache auch verstehen; gepredigt wird nur im Tok-Boi».

82 Auf dieses «kultivierte» Neuguinea-PE in Verbindung mit den Eingebornen-Sprachen paßt auch nicht mehr, was Thauren vom PE allgemein sagt: «Entstehung und Zweck dieser Sprache (sc. des PE) zeigen, daß sie für die Christianisierung des Volkes nicht ausreicht, weil sie der Bedeutung der Eigensprache für das Geistesleben des Volkes nicht annähernd gleichkommt und das Christentum zu sehr an der Oberfläche bleibt, wie die Sprache, in der es dargeboten wird» (Johannes Thauren SVD, Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat. (Miss.-wiss. Abh. u. Texte, 8. Bd. Münster 1927, S. 50).

83 Vgl. das von alliierter Seite veröffentlichte Bild aus Neuguinea mit der Unterschrift: «Eingeborne im Dienste des Nachschubes. Auf Neuguinea haben die Alliierten die männlichen Eingebornen für das Lastentragen im Dschungel eingesetzt» (Herbert von Moos und Franz Carl Endres, Das Große Weltgeschehen. Bern s. a. 1V. Bd. 6. Lief. S. 184).

Verhältnissen muß er rechnen und aus diesen tatsächlichen Verhältnissen heraus wiederum eine Lösung des Sprachenproblems suchen. Ich glaube, die Lösung wird dann abermals mit Hilfe des PE erfolgen. Aber darüber kann heute noch niemand das letzte Wort sagen.

Kritik aus der Ferne ist recht und billig. Abstand von den Dingen weitet den Blick. Aufbauende Kritik ist immer willkommen. Abfällige Kritik ohne Kenntnis der Tatsachen ist dumm. Daß und warum die katholische Mission so viel beste Kraft und Zeit auf die Lösung des Sprachenproblems verwendet, daß und warum sie keine einheimische oder europäische Sprache, sondern das «kultivierte» PE als sprachliches Missionsmittel innerhalb der angegebenen Grenzen gewählt hat: dieser Aufsatz wollte es in sachlicher Form zeigen und begründen.

Die Vielheit der Sprachen ist fraglos ein außerordentlich schwieriges Missionsproblem in Neuguinea, schwieriger wohl als sonstwo auf der Welt. Dieses Problem kann, so oder so, vorläufig oder endgültig, individuell oder generell, nur im Lande selber gelöst werden. Hic Rhodus, hic salta!

Die römische Konferenz der katholischen Missionen Afrikas und ihr Organ AFER.

Von P. Dr. Laurenz Kilger, O. S. B.

Als im Jahre 1926 in London ein Internationales Institut für afrikanische Sprachen und Kulturen gegründet wurde, wandte sich dieses nach Rom, um die Mitarbeit der katholischen Afrikamissionäre zu gewinnen. Die Propaganda-Kongregation ermunterte alle Orden und Gesellschaften, die Afrikamissionen haben, der Einladung Londons zu entsprechen. Daraus entstand zu Anfang des Jahres 1927 eine Vereinigung von Vertretern der Afrika-Missionen, die nicht nur die Teilnahme an den Studien des Afrika-Institutes fördern wollte, sondern auch unter sich die brüderliche Zusammenarbeit in afrikanischen Missionsfragen beschloß [1]. Von ihren Sitzungen, den Konferenzen in Rom, wählte sie noch im gleichen Jahre den Titel Römische Konferenz der katholischen Missionen Afrikas. Gründer und erster Sekretär der Konferenz war P. H. Dubois S. J., der auch der Vereinigung ihre erste Publikation schenkte: Le Répertoire africain. Traité de Missiologie pratique. Rom 1942 [2].

Die Organisation der Konferenz entwickelte sich im Laufe der Jahre, ein Statut administratif wurde erst 1936 veröffentlicht [3]. Die Zahl der Mitglieder wuchs; 1940 waren es 48, von denen allerdings 5 auswärts wohnen und zur Teilnahme an den römischen Vollsitzungen nicht verpflichtet sind, so die Vertreter der Missionsbenediktiner von Uznach, der Engelberger Benediktiner und der Missionäre von Immensee [4]. Präsident der Konferenz ist seit 1934 P. Perbal, Generalsekretär der Begründer P. Dubois. Die Konferenzen selbst, die etwa zweimal jährlich in Rom als Vollsitzungen stattfinden und durch Kommissionssitzungen ergänzt werden, beschäftigen sich mit den beiden Wesenszwecken der Vereinigung: mit dem gegenseitigen Austausch von Missionserfahrungen und der Zusammenarbeit für das Londoner Afrika-Institut. Über die Tätigkeit der Konferenz unterrichtet

die Zeitschrift AFER.

Eine Vollsitzung der Konferenz vom 17. Dez. 1931 beschloß die Herausgabe einer Zeitschrift, die den Zwecken der Vereinigung dienen sollte [5]. Als Titel wurde gewählt: Africanae Fraternae Ephemerides Romanae — Brüderliche Afrika-Nachrichten aus Rom. Aus den Anfangsbuchstaben ergab sich das Kurzwort AFER, das zugleich «der Afrikaner» bedeutet. Ein dreifaches Ziel steckte sich das Bulletin, das in der Hauptsache französisch erschien: Documentation = Bericht über wichtige Unternehmungen der Afrikamission, objektiv ohne Kommentar; Recollection = Rückblick auf die Tätigkeit der Konferenz, Zeitschriftenschau, Bibliographie, Statistik; Liaison = Ideen-Austausch, brüderliche und unverbindliche Besprechung von Missionsfragen, vor allem unter Mitarbeit der aktiven Missionäre. Die neun Jahrgänge 1932—1940 haben sich an dieses Programm gehalten, ursprünglich unter Befolgung der Dreiteilung, wobei jedoch der Ideenaustausch an erste Stelle rückte. Die Redaktion lag die ganze Zeit in den tüchtigen Händen vom P. Perbal O. M. I.

Die Umfragen des AFER legen aktuelle Themen vor, zergliedern sie und erwarten dann die Antworten der Afrikamissionäre, die in den folgenden Heften geboten werden. Die erste Rundfrage betraf die Auswahl und Ausbildung des Ein-

---

1 AFER n. 1 1932 S. 7 ff.
2 Darüber J. Schmidlin in ZM 1933 S. 184. Sein Urteil klingt etwas negativ; doch zeigt er selbst durch die Aufführung des Inhalts den Stroffreichtum des Buches.
3 AFER n. 7 1936 S. 43 f.
4 AFER n. 20/21 1940 S. 78—80.
5 AFER n. 2 1931 S. 31.

heimischen Klerus (1932). Den Antworten nach war es die erfolgreichste Anregung in allen Jahren der Zeitschrift. Auf die 88 Punkte der Frage konnte die Redaktion bereits in n. 2 (1933) elf lange Berichte aus ebensoviel afrikanischen Seminarien verarbeiten, die sehr interessante Einzelnheiten über die Erziehung der künftigen schwarzen Priester brachten. Noch bis 1935 liefen die Antworten weiter. Ein 2. Thema: Suaviter vel fortiter, soll der Missionär mit Strenge und Härte oder eher mit Güte vorgehen? (1934) — hatte seinem persönlich-pastorellen Inhalt nach ein etwas mattes Echo zur Folge. Eine gewisse Festigkeit wurde wohl verlangt, Strafen, namentlich körperliche, weitgehend abgelehnt, und Hirtenliebe gefordert. Sehr wertvolle Aufschlüsse erzielte die 3. Frage (1935): Sind die Mohammedaner bekehrbar? Bis 1938 liefen methodische Beiträge von Islam-Missionären ein. Zu der 4. Rundfrage über Erziehung der Eingeborenen zur Demut (1936) blieben die Antworten schwach und unbedeutend; am ehesten interessieren noch Beobachtungen an Schulkindern. Das 5. Thema betraf die Verwendung der Eingeborenen-Musik beim christlichen Gottesdienst (1937). Von den Einsendungen ist die ausführlichste mit Noten und Texten aus Belgisch-Kongo in n. 13 (1938) veröffentlicht. Ähnlicherweise befaßte sich die 6. Rundfrage mit der bildenden Kunst der Schwarzen: Christliche Neger-Kunst? (1938). Die Beiträge kamen spärlich. Der Hauptartikel ist aus dem Buch über christliche Eingeborenen-Kunst von Msgr. Costatini abgedruckt. Das 7. Thema hieß: Primum vivere - oder die wirtschaftliche Selbständigkeit der Missionsstation (1939). Obwohl die Frage doch jeden Missionär sehr stark interessiert, sind bis 1940 nur zwei recht dürftige Antworten zu finden. Das ist wohl auf den Kriegsbeginn zurückzuführen, der dem Frage- und Antwortspiel zwischen Mission und Heimat ein Ende bereitete. Die Umfrage von 1940: Wie sollen sich die katholischen Missionäre zu den Gebräuchen der Eingeborenen stellen? - hat nur mehr einen ganz kurzen Widerhall gefunden. Sie war im vorletzten Heft des Bulletin gestellt.

Gesamthaft gesehen bilden wohl diese Umfragen mit ihren Antworten den materiell wertvollsten Beitrag des AFER für die Kenntnis der afrikanischen Missionsweise und zu ihrer Weiterbildung. Doch sind auch unter den Tatsachenberichten anregende Artikel: so über Hebammen und Frauenfrage (n. 2), über Zeitschriften in der Eingeborenensprache auf dem Missionsfeld (n. 3, 5), über den Elementar-Unterricht (n. 11). Ein Beitrag über Kongo-Tänze greift bis in die frühe Missionszeit zurück (n. 17). Die Missionsprobleme in afrikanischen Industrie-Gebieten hat P. Perbal selbst behandelt (n. 20/21). Wohl praktisch, aber etwas weit vom Religiösen entfernt sind die langen und bilderreichen technischen Artikel (n. 19—23): wie sich der Missionär als Ingenieur betätigen kann bei Wasseranlagen, Wohnungsbauten und zur Erleichterung des Verkehrs.

Die bibliographischen Notizen und die Rezensionen im AFER sind zahlreich und gut. Vielfach ist die Bibliographie nach Missionsgesellschaften geordnet; so verzeichnen 1939 in n. 18 die Scheutvelder ihre Afrikaliteratur, in n. 19 die Weißen Väter. Weit und ausführlich sind die Statistiken, die (mit Ausnahme von 1933) jedes Jahr die Afrikamissionen des Vorjahres schildern. 1940 hat P. Perbal aufschlußreiche Ergänzungen hinzugefügt (n. 22/23).

Nach 1940 ist kein AFER mehr erschienen und kein weiterer Bericht der Konferenz an die Öffentlichkeit gedrungen. Mit ihrer Zeitschrift hat die römische Afrikakonferenz Großes und Erfreuliches geleistet für die Kenntnis der afrikanischen Missionen und die Aussprache über methodische Fragen. Wir hoffen, daß Konferenz und AFER bald wieder auferstehen.

Das Jahrbuch des Akademischen Missionsbundes, Freiburg (Schweiz).

Von Dr. Xaver Bürkler, S.M.B.

Im Jahre 1934 entschloß sich der Akademische Missionsbund an der Universität Freiburg, sein Jahrbuch zu einer Gesamtschau des schweizerischen Missionswesens auszubauen und als Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz herauszugeben [1]. Das Erscheinen des neugestalteten Jahrbuches wurde in der Zeitschrift für Missionswissenschaft 1935 72 f. freundlich begrüßt als «ein zwar noch in den Anfängen stehender,

1 Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz - Annuaire Missionnaire Catholique de de la Suisse. 5.—11. Jahrgang. 1938—1944. Selbstverlag des SKAMB, Freiburg.

im ganzen aber wohlgelungener Versuch der Erweiterung auf einen größeren Leserkreis und das schweizerische Missionswesen überhaupt». Es wurde fortlaufend besprochen in ZM 1936, 55 f., 1937, 79 f., und in MR 1938, 93. Es bleibt uns noch die Aufgabe, in der NZM einen Überblick zu geben über die Jahrgänge 1938—44.

Während die ersten 4 Jahrgänge sich fast ausschließlich mit dem schweiz. Missionswesen befaßten, wurde seit 1938 jeweils eine allgemeine Missionsfrage behandelt, meist unter besonderer Berücksichtigung der Schweiz. Das schweiz. Missionswesen wurde dabei auf einen bescheidenen Raum beschränkt. Wir finden folgenden, feststehenden Aufbau: Einführung und Überblick vom Redaktor; Einheitsthema, von verschiedenen Autoren behandelt; das schweiz. Missionswesen; Nekrolog der im Berichtsjahr verstorbenen Schweizer Missionare (seit 1943); Départs des missionnaires suisses (seit 1942); Buchbesprechungen; Missionsbibliographie der katholischen Schweiz von Beckmann S. M. B. [2]. Ein Namensregister und ein Inseratenteil schließen das mit wertvollen Bildern versehene Jahrbuch ab. Die letzten Jahrgänge 1943 u. 1944 enthalten eine Beilage für die Unio Cleri mit praktischen Ausführungen über Mission auf der Kanzel, in Katechese und Christenlehre.

Es wird nun versucht, eine kurze Inhaltsangabe über die Einheitsthemata der einzelnen Jahrgänge zu geben; wo die Titel genügend Aufschluß gewähren, werden diese angeführt, sonst wird in knappen Worten der Inhalt gekennzeichnet. In Klammern wird die Seitenzahl angegeben, auf der der betreffende Artikel beginnt.

Der 5. Jahrgang 1938 ist der Frage «Mission und Schule» gewidmet. Der erste Teil enthält allgemeine Beiträge: Le problème de l'enseignement aux missions von Charles S. J. (5); Missionsschulfragen von Tertullian bis Franz Xaver (mit Quellenangabe, im folgenden abgekürzt Qu.) von Kilger O. S. B. (10); unter dem Titel «Das höhere Schulwesen in der neueren Missionsgeschichte» bietet Wiget S. J. einen Einblick in das Schulwesen zu Beginn der neueren Missionsgeschichte (23), statistische Angaben für die neueste Zeit (28) und eine gesonderte Darstellung der katholischen Hochschulen (30); über den Begriff des Missionsrechtes, die verschiedenen Missionsrechts-Schulen, ihre Methode und Erfolge schreibt Laraona C. M. F. (39); es folgen: La formation des missionnaires avant leur départ en mission (mit Literatur) von Perbal O. M. I. (44); «Die andere Seite», nämlich die gute Seite in Religion, Sitte und Charakter der Heiden, von F. A. Plattner (54); Etudiants africains et asiatiques en Europe von J. Belpeer (63); Sepp Schüller weist auf die Bedeutung der Bibelillustrationen in einheimischem Stile hin, auf die Bemühungen und Erfolge in China und eingehend auf die praktischen Versuche des Scheutvelders P. Vandenhoudt für Afrika (mit Abbildungen; 71); abschließend: Der Missionsgedanke in der Schule von A. Lenz (81).

Der zweite Teil will die Entwicklung der Schule in der Schweizer Mission aufzeigen: Das Missionsschulwesen in der Apostol. Präfektur Tsitsikar von Beckmann (90); Das Werden eines Gymnasiums in der Mission (St. Vinzenz-Gymnasium in Puna) von Joh. Halder (98); Perraudin M. A. schildert, wie allmählich ein neuer Geist, angeregt durch die moderne Schule, die alte Gläubigkeit des Islams durchdringt und dessen religiösen Fanatismus mildert, Vor- und Nachteile (101); Kilger bietet einen geschichtlichen Rückblick auf die afrikanischen Seminare, und einen Überblick über ihren heutigen Stand, worauf die drei von Schweizermissionaren geleiteten Seminare besonders behandelt werden (mit Qu. und Lit.; 111); es folgen: Les vocations sacerdotales au Cameroun von Schmid O. S. B. (118); Englische Schulpolitik im Tanganyika Territory von Haene O. M. Cap. (123); St. Joseph's School in Dar-es-Salaam, Brief von der Baldegger-Schwester Solana Lustenberger (128); Rassenprobleme und Schule in Südafrika (mit besonderer Berücksichtigung der Schulen der Menzinger-Schwestern im 3. Teil) von Sr. Rosa Zingg (130); Schulung der Neger Südafrikas für das kulturelle, soziale und wirtschaftliche Leben (Mariannhiller Mission) von Fux C. M. M. (143).

Im dritten Teil gibt Benedikt Lehner einen Überblick über die Schweizer Missionskräfte in aller Welt mit einer Tabellen-Übersicht über die Vertretung der Schweizer

---

[2] geführt ab 1. Januar 1934 in KMJ 1935 ff., enthaltend: 1. Das heimatliche Missionswesen, 2. Von den schweiz. Missionsfeldern, 3. Biographien und Nekrologe von Schweizer Missionaren, 4. Katholisches Missionswerk (allgemein, was in der Schweiz erschienen ist).

in den einzelnen Missionsgenossenschaften. Im vierten Teile erfahren wir in gedrängter Kürze etwas über die schweiz. Missionshilfswerke von Arnold Lenz und über die studentische Missionsbewegung in der Schweiz von Joh. Duft.

Unter dem Leitspruch «Einheit in Christus» wird im 6. Jahrgang 1939 die Katholizität der Kirche behandelt, und zwar in theologischer Schau von de Menasce O.P. (8); nach dem Alten Testament von Oudenrijn O.P. (17); nach dem Matthäus- und Lukas-Evangelium von Kunz O.M.Cap. (26); nach der Apostelgeschichte und den Briefen des hl. Paulus von Vicaire O.P. (51). Um das Auswirken der Katholizität aufzuzeigen, wird das Werden und Wachsen des Christentums in der Schweiz dargestellt: Die Anfänge des Christentums in der Schweiz (mit Qu.) von Othmar Perler (65); Die Schweiz im katholischen Mittelalter von Henggeler O.S.B. (74); Kilger befaßt sich mit der Frage «Rasse und Nation in der neueren Missionsgeschichte» (mit Qu.) und bietet einen Überblick über die Arbeit der Schweizer Missionare in dieser Zeit nach Vorstudien von Huonder S.J. und Beckmann S.M.B. (84). Abschließend folgen: Papststimmen der Gegenwart von Sträßle O.M.Cap. (99); Mission und Rasse, eine theologische Klärung der Frage aus der Einheit der Menschheit in Christus heraus, von Gadient O.M.Cap. (108); Schweizer Mission und Missionare, ein Kapitel aus der neuesten schweiz. Missionsgeschichte (mit Lit.), von Benedikt Lehner (119).

Der Krieg hat zunächst das Erscheinen des KMJ verhindert; um die Lücke auszufüllen, erschien ein Doppeljahrgang 1940/41, der an Umfang den früheren Jahrgängen nicht mehr gleichkommt, unter dem Titel «Universalismus und Weltreligion», aber einige wertvolle Untersuchungen bietet: Islam et Universalismus (mit Verzeichnis der wichtigsten Literatur) von de Menasce (8); Der Buddhismus als Missionsreligion (mit Lit.) von Beckmann (20); Der Universalismus des Christentums, kurz seine Begründung in der Lehre Christi (nach Meinertz) und dann eingehender seine Auswirkung in den 1900 Jahren (mit Qu. und Lit.), von Kilger (36); Katholischer Universalismus als innere Haltung von F.A. Plattner (57). Zum Schluß spricht Mgr. Bossens von der großen Not der katholischen Mission und ruft zu eifriger Mithilfe auf, und bietet ferner eine Übersicht über das schweiz. Missionspersonal am 1. Jan. 1941 nach Missionsgenossenschaften geordnet.

Von einem neuen Gesichtspunkte aus will der 9. Jahrgang 1942 die Katholizität der Kirche betrachten, indem er die Beziehungen zwischen «Missionskirche und Kultur» aufweist. F.A. Plattner gibt eine Einführung (6); Kilger zeigt die Kulturarbeit der Mönchsmission im Mittelalter (mit Qu.; 17); Schönenberger M.A. behandelt die «Essais de formation missionnaire pour les terres d'Islam» im Mittelalter durch Raimund von Pennyafort und Raimundus Lullus und in der Neuzeit durch die Weißen Väter (mit Lit. Verzeichnis; 30); Beckmann zeichnet ein anschauliches Bild von der Wandlung der katholischen Missionare von der negativen (19. Jh.) zur positiven (20. Jh.) Stellung zur chinesischen Kultur (mit Lit.; 41); Die «Considérations retrospectives sur les réductions du Paraguay» von de Menasce beleuchten die Frage «Kultur und Mission» von dieser Seite her (mit Lit.; 68); Fries S.V.D. gibt Einblick in Werden, Methode und Erfolge der kathol. Schulen auf Flores (79); Pfiffner O.S.B. zeigt, wie der Missionsgedanke Glaube, Liebe und religiöses Leben vertieft und bereichert (88); Mgr. Bossens gewährt einen Überblick über das Werden der Unio Cleri, und deren Einführung und Stand in der Schweiz (92); nach einer kurzen Übersicht über das heimatliche Missionswesen beschreibt Rutishauser S.M.B. das Wirken der Schweizer Missionare im neuen Weltkrieg (96).

Um den Missionsgeist der Katholiken der Heimat für die Aufgaben der Nachkriegszeit wachzuhalten, werden im 10. Jahrgang 1943 unter dem Titel «Laie und Weltmission» folgende Beiträge geboten: Du rôle des laïcs en pays de mission von de Menasce (8); Die geschichtliche Entwicklung des Laienapostolates (mit Qu. und Lit.) von Kilger (15); Le laïcat missionnaire (was berufstüchtige Laien zur materiellen und geistigen Hebung der Eingeborenen in Äquatorialafrika beitragen können) von Lucie Simmen (37); von den Leistungen und Aufgaben der katholischen Berufs- und Standesorganisationen in der Schweiz handelt Dir. Franz Neuwirth (44); es folgen: Die Laienhilfe in unseren Schweizer Missionen heute, von Rutishauser S.M.B. (49); Le Docteur Gustave Clément (1868—1940, Chirurgie-Chef am Kantonsspital in Fribourg): le médecin et chirurgien von Dr. C. Morard, le vrai chrétien et ami des missionnaires von einem Missionar (61); Missionsgeist bei Studenten und Akademikern in der Schweiz von Dr. J. Niedermann (71).

Einleitend zum 11. Jahrgang 1944 über «Mission und Krieg» zeigt de Menasce die Aufgaben und Probleme der Mission in der Nachkriegszeit (5); es folgen zwei geschichtliche Arbeiten: Krieg und Mission im Ablauf der Zeiten (mit Qu. und Lit.) von Kilger (9); Der Weltkrieg 1914—18 und die Mission von Bürkler S.M.B. (22); soweit es die dürftigen Nachrichten gestatten, wird uns ein Überblick über die Mission im neuen Weltkrieg geboten: über Ostasien von Joh. Beckmann (30), über Indien von F. A. Plattner (36), über Afrika von Agustoni M. A. (39); W. Schmidt S.V.D. schildert die schädigende Wirkung des Krieges auf das heimatliche Missionswesen und betont die notwendige Verselbständigung der Mission durch die Mitwirkung der Einheimischen, besonders des einheimischen Klerus (46); nach Feststellung, daß das Missionsinteresse in der Schweiz ob der eigenen Notlage immer mehr verschwindet, mahnt Mgr. Delatena zu erneuter Mitarbeit (51); Kanonikus F. Charrière verweist auf die besondere Berufung der Schweizer zur Missionsarbeit nach dem Kriege dank ihres Verständnisses für fremde Art und ihres Prestige, das durch die neutrale Haltung und die Kriegshilfswerke noch vermehrt wurde (56); über Missionsaufgaben der Schweiz in und nach dem Kriege schreibt Gemperle P.S.M. (60); zum Schlusse folgt ein Beitrag von Dr. J. Müller über die Mission im Lichte des Völkerrechtes und der Weltgeschichte.

Das KMJ will nicht der Wissenschaft dienen, sondern der Praxis; es will dem Gebildeten, der von «gutgemeinten, aber geistig und technisch nicht immer hochstehenden Missionsheftchen und Traktätchen» nicht gewonnen wird, das bieten, was er will und braucht: «eine solide Begründung der Missionstätigkeit, Aufklärung und Anregung in einer Form, die ihm zusagt» (vgl. Vorwort im KMJ 1937)). Wie aber aus obiger Zusammenfassung hervorgeht, wird auch der Missionswissenschaftler manches Wertvolle finden. Sicher hat das Jahrbuch durch die einheitliche Themastellung den früheren Jahrgängen gegenüber viel gewonnen, doch muß man es bedauern, daß das heimatliche Missionswesen seither kaum oder nur mehr sehr lückenhaft zur Sprache kommt.

Monumenta Anastasiana. Documenta vitam et gesta servi Dei Anastasii Hartmann O.M.Cap., Episcopi (1803—1866) collustrantia collegit atque critica ratione recensuit Adelhelmus Jann a Stans O.M.Cap. Pars Prima: Negotia cum Superioribus Ecclesiasticis. Vol. I. Ab anno 1830 ad annum 1852, 1192 pp. Vol. II. Anno 1853, 1105 pp. Vol. III. Ab anno 1854 ad annum 1857, 1252 pp. Editio mere privata. Lucernae (Luzern), Apud Curiam Provinciae Helveticae Ord. Fr. Min. Capuccinorum, 1939—1942.

Vorliegendes Werk, das nicht für die breite Öffentlichkeit bestimmt ist, dient in erster Linie einem nicht wissenschaftlichen Zweck, nämlich dem Schriftennachweis des Dieners Gottes Bischof Anastasius Hartmann (abgek. A. H.) für dessen Seligsprechungsprozeß. Aber dadurch, daß ein so bewährter Missionshistoriker wie P. Dr. Adelhelm Jann die Veröffentlichung übernahm, entstand darüber hinaus ein wissenschaftliches Quellenwerk allerersten Ranges. Weder in der alten noch gar in der neuen Missionsgeschichte dürfte einem Missionar und seiner Wirksamkeit eine ähnliche Publikation gewidmet sein. Bewundernd und dankbar zugleich wird selbst der Fachmann diese umfangreichen Bände entgegennehmen, staunend ob der geleisteten Arbeit, die scheinbar die Arbeitskraft eines Menschenlebens übersteigt, und dankbar, weil sich der Herausgeber nicht mit dem begnügt, was gerade für die Führung des Seligsprechungsprozesses notwendig ist, sondern die Schriften des Kapuziner-Missionsbischofes und alle direkt oder indirekt auf ihn bezüglichen Akten in einer kritisch, einwandfreien Form der Mitwelt zugänglich macht. Ein seltenes Forscherglück waltete ob diesen Arbeiten, seitdem P. Adelhelm Jann als junger Priester mit P. Adrian Imhof die Biographie des Bischofs A. H. schrieb (Luzern, 1903). Aus der Schweiz und Deutschland, aus Rom und England und ganz besonders aus den größeren und kleineren Archiven Indiens strömten dem Herausgeber die Kostbarkeiten zu. Wer weiß, wie schwer gerade die Ordensarchive, zumal in den Missionen, zu erreichen sind, wird ahnen, welche Schätze der indischen Missionsgeschichte hier erschlossen werden. Und dabei hat der Herausgeber keine Mühe gescheut, wirklich alles Erreichbare heranzuziehen und jede Person und jede Handlung aus einschlägigen Quellen- und Literaturangaben zu beleuchten.

Als Einleitung zum ersten Band bietet P. Adelhelm Jann zunächst eine gedrängte Übersicht über das Leben des Bischofs A. H. und gibt sodann genaue Rechenschaft über den Zweck und den Aufbau des auf ca. 12 Bände geplanten Unternehmens, über die von ihm benutzten Archive und endlich über die einschlägige Literatur. Im ersten Band werden sodann neben den Dokumenten, die Herkunft, Bildungsgang und erste Missionstätigkeit des Bischofs A. H. veranschaulichen, bereits manche Quellen veröffentlicht, die darüber hinaus allgemeines missionarisches Interesse haben. Ich nenne nur Nr. 17 über die Organisation des internationalen Missionskollegs St. Fidelis in Rom (Mit Ergänzungen im Appendix, 1096—1099), dann die inhaltsreichen Briefe des jungen Apostolischen Vikars von Patna (1845), als es galt, ein neues Vikariat gleichsam aus dem Nichts zu schaffen: die Grenzen mußten genau fixiert werden — daher umfangreichere Korrespondenz mit dem Nachbarbischof Carew von Calcutta; Finanzen sollten zum Aufbau vorhanden sein — daher Auseinandersetzungen mit Bischof Borghi von Agra (über ihn vgl. im App. 1070—1074), ferner Hilferufe nach Neapel, Bayern und der Schweiz; die darniederliegende Missionsarbeit mußte erneuert und weitergeführt werden — daher dringende Bittgesuche an die Ordensleitung (vergebenes Hoffen auf Schweizer Mitbrüder). Die Interessen der Misison von Patna treten in diesen Briefen so lebendig hervor, da der Bischof sich sogar um Weltpriester von Neapel und um einen andern Orden (Jesuiten) zur Mitarbeit bemühte. Die ersten

neuen Kapuzinermissionare, die zu den vier älteren eintrafen, führte der Bischof A. H. selbst in Sprachen und Missionsarbeiten ein. Sein apostolisches Mühen spiegeln vor allem die sachlichen, aber bei aller Bescheidenheit von hoher Klugheit getragenen Berichte an die Propaganda und an die Ordensobern. Inmitten der oft verzweifelten Aufbauarbeiten des neuen Vikariates Patna traf den noch jungen Kapuzinerbischof die Ernennung zum Apostolischen Administrator von Bombay (1850). Damit tritt ein neuer Teil der vorderindischen Mission in das Blickfeld der Dokumente: die Karmelitermissionen, zu denen auch das Apostolische Vikariat Bombay unter dem irischen Karmeliter Msgr. Whelan gehörte. Letzterer verließ, nach Rom zur Verantwortung berufen, im Februar 1850 sein Vikariat, dessen Leitung er im August desselben Jahres endgültig niederlegte. Über die verworrenen kirchlichen Verhältnisse in Bombay werden neben den Archivalien auch alle in Frage kommenden Berichte und Artikel in indischen Zeitschriften und Zeitungen herangezogen, so des Bombay Cath. Layman (1849—1852), eines kurzlebigen Blattes mit staatskirchlicher Einstellung und später vor allem die reichen Dokumente des Bombay Cath. Examiner, als dessen eigentlicher Gründer und geistiger Führer A. H. angesprochen werden muß, der dieses Blatt von 1854 an zum offiziellen bischöflichen Organ erklärte. In Bombay standen sich drei Parteien gegenüber: die italienischen Karmeliter, denen der Apostolische Administrator zu wenig Aktivität und Verständnis für Schulen, Seminar und karitative Werke vorhalten mußte, die irischen Weltpriester, die, in engstirnigem Nationalismus befangen, das Vikariat für ihre Nation sichern wollten und der einheimische Klerus, der bereits stark zum goaneischem Schisma neigte. Keine dieser Parteien stand ganz auf Seiten des Bischofs, sondern jede suchte seine Befriedigungsversuche mit allen Kräften zu hintertreiben. Trotzdem gelang das Werk der Befriedigung in verhältnismäßig kurzer Zeit und der Wiederaufbau konnte beginnen. Bereits von 1850/51 an treffen wir, vorab in den Berichten an die Propaganda und an die Ordensobern, weitschauende Grundsätze, nach denen Bischof A. H. seine Arbeiten orientierte und das Vikariat leiten wollte: katholische Schulen und Kollegien, Waisenhäuser und Pressewerke und besondere Vorsorge für das Seminar und die Bildung des einheimischen Klerus. Daneben gingen die Sorgen um das Vikariat Patna, über dessen Entwicklung der Sekretär A.H.'s, P. Ignatius Persico einen ausführlichen Bericht schrieb (838—853), und auch die zweijährige Tätigkeit A.H.'s in einer guten Zusammenfassung würdigte (867—884). — Von besonderem Wert für die Missionsgeschichte Indiens ist der außerordentlich reiche Appendix (970—1152), der vor allem Dokumente wiedergibt zur Geschichte der Kapuzinermissionen in Nordindien (Hindustan) vor Ankunft Bischofs A. H. (daruntet vor allem eine wertvolle Bio-Bibliographie über Msgr. Antonio Pezzoni a Lodi O. M. Cap. (1777—1844) vom Herausgeber, 1055—1070), über die Karmelitermissionen aus derselben Zeit und die ersten päpstlichen Akte gegen die portugiesischen Patronatsrechte in den apostolischen Vikariaten vor 1850.

Der zweite Band wird fast gänzlich von den Dokumenten und Akten zur Geschichte des goanesischen Schismas beansprucht. Im Mittelpunkt desselben stand ja Bischof A. H. als Vertreter der päpstlichen Interessen. Durch Auftreten des Bischofs Hieronymus da Matta von Macao am 1. 2. 1853 in Bombay und durch Vornahme bischöflicher Handlungen im Jurisdiktionsbereich des Apost. Administrators begann ein heftiger, offener Kampf zwischen den Vertretern der portugiesischen Patronatsansprüche und den Verteidigern der päpstlichen Oberhoheit durch die Apost. Vikare. Den Höhepunkt erreichte er durch die Gefangenensetzung Bischofs A. H. in der Michaelskirche von Bombay durch die Schismatiker und dessen mutiger und entschlossener Haltung. Das Schisma griff auf die einheimischen Priester und ihre Gemeinden über und drohte alle Missionsgebiete Indiens zu erfassen. Daher sandte Bischof A. H. seinen Sekretär P. Ignatius Persico nach Rom. Die weitverzweigten Akten aus indischen und europäischen Archiven, vorab auch aus dem Bombay Cath. Examiner, liegen hier in seltener Geschlossenheit und kritischer Sicht vor. Darüber hinaus werden auch die wichtigsten gedruckten zeitgenössischen Schriften zur Geschichte des Schismas, die heute nur in wenigen europäischen Bibliotheken zu finden sind, durch Neudruck der Mitwelt zugänglich gemacht, vor allem, weil, wie der Herausgeber mit Recht betont und nachweist, alle diese Schriften wenigstens indirekt auf Bischof A. H. zurückgehen. Es sind: eine englische Abhandlung der Patres Ignatius Persico und William Strickland S. J., 344—432; eine italienische Broschüre des P. Lor. Puccinelli S. J., 432—527; eine italienische des P. Ignatius Persico, 595—684, das französische

Werk des Grafen de Bussierre, 774—935 und endlich die Artikel des Freundes A. H.'s Andreas Eichholzers und Jos. E. Jörgs in den Historisch-politischen Blättern, 690—714. Im Appendix werden die über das Schisma handelnden Abschnitte aus den Werken von A. Väth S. J. und E. Hull S. J. nebst Dokumenten über die Auswirkung des Schismas und die Gegenanstrengungen in andern Vikariaten Indiens wiedergegeben. Neben dem goanesischen Schisma treten die übrigen Angelegenheiten der Mission zurück, aber zu nennen sind doch die Bemühungen Bischof A. H.'s um den einheimischen Klerus, für dessen Hebung er die Gründung eines Kapuzinerklosters in Bombay vorschlägt, ferner um die Militärseelsorge der irischen Soldaten (mit den Verhandlungen der Patres Ign. Persico und W. Strickland in London, 238 ff, 585 ff) über die Anfänge der Kapuzinermission auf den Seychellen u. a. m.

Mit Dekret vom 16. II. 1854 (35 f) wurde A. H. zum Apost. Vikar von Bombay und Apost. Administrator von Puna ernannt. Damit wurde er auf den damals exponiertesten Posten der vorderindischen Missionen gestellt und die Dokumente der Jahre 1854—1856, im dritten Band, spiegeln das reich bewegte und aufreibende Wirken dieser Zeit. Als Motto dürfte über diesen Band das Wort des Bischofs gesetzt werden: «Bombay pro me nonnisi continuum martyrium est» (392). Das Schisma konnte wohl dank der unablässigen Bemühungen des Bischofs eingedämmt werden, schwelte aber unter der Oberfläche weiter und auch die Rom noch ergebenen einheimischen Priester drohten immer wieder mit Abfall («vix uni se fidere licet» schreibt der Bischof, 455). Es erhielt auch immer wieder neue Unterstützung teils durch offene Parteinahme einiger englischer Beamten, teils durch die unsichere Haltung anderer. Daher das eifrige Bemühen des Bischofs um die rechtliche Anerkennung der Apostolischen Vikare durch die englische Regierung. Die diesbezüglichen Denkschriften und Eingaben (132—143, 291—299 und vor allem das ausführliche, in London eingereichte und gedruckte Gutachten von 1856) kamen nicht nur Bombay, sondern der gesamten indischen Mission zugute. Auch mit Portugal mußte um eine Neuordnung der indischen Verhältnisse verhandelt werden. A. H. lieferte auch hierfür notwendige Unterlagen (564—572, 668—687; Text des Konkordates von 1856 771 bis 803). Doch am stärksten litt der Bischof von Derbe unter seinen Missionaren. Von den Karmelitern, denen die Leitung des Vikariates entzogen war, wollten sich einige mit den neuen Verhältnissen nicht zufrieden geben, sondern hetzten und konspirierten gegen den neuen Apost. Vikar. Der Kapuzinerorden war nicht imstande, genügend zahlreiche und fähige Missionare als Nachfolger zu senden. (Immer wieder, zumal in den Briefen an die Propaganda und an die Ordensleitung, dringt die große Sorge des Bischofs um wirklich hochstehende und apostolische Missionare durch, die in den weitschauenden und konkreten Vorschlägen für eine Reform der gesamten Kapuzinermissionen gipfelten, z. B. 271 ff.) Mit der Berufung der Jesuiten für die Schule, die Bischof A. H. im Interesse seiner Mission durchsetzte, konnten sich einige seiner Kapuzinermissionare nicht abfinden und drohten offen, die Mission zu verlassen. All das erpreßte dem seeleneifrigen und leidenden Bischof den Vorschlag, die Kapuzinermission in Bombay aufzugeben (450 ff) und führte schließlich zu seiner Europareise 1856. Auch auf dieser Reise beseelte den Bischof einzig das Interesse für seine Mission und die übrigen indischen Missionsgebiete (über seinen kurzen Aufenthalt in der Heimat finden sich daher nur wenige Zeilen). Die Reise führte ihn durch Italien, die Schweiz, Frankreich, England und Irland. Überall bemühte er sich um Unterstützung und Hilfe der Mission. Von besonderem Interesse dürften neben seinen Anstrengungen in London die Bemühungen um eine Reorganisation des Vereins der Glaubensverbreitung in Lyon sein, 903—920. In Rom harrten indessen die schwersten und größten Aufgaben, vorab die Regelung seiner Beziehungen zu den Jesuiten, teils mit diesen, teils mit den Obern des Kapuzinerordens, teils mit der Propaganda. Diese hin und her wogenden, mit manchen Menschlichkeiten belasteten Verhandlungen zeigen den edlen Bischof in herrlichstem Lichte. Seine eigene Person trat dermaßen in den Hintergrund, daß er sich bereit erklärte, die beiden Vikariate Bombay und Puna zwischen Kapuzinern und Jesuiten umzutauschen. — Für die Hochschätzung der Armut und die finanziellen Mühen um die Mission von Bombay (später von Patna) spricht vorab das schlichte Einnahmen- und Ausgabenbüchlein des Bischofs von 1856—1866, 1024—1077, in welchem die Aufführung der einzelnen Gaben aus der Schweiz, 1027—1033, von besonderem Interesse sein dürften. — Der Appendix enthält u. a. eine wertvolle zeitgenössische Biographie der einzelnen Apost.

Vikare Indiens für 1855, 1081—1090; biographische Angaben und Dokumente über den Apost. Vikar von Agra, Msgr. Carli O.M.Cap., 1154—1176, ferner Dokumente über die Mission in Aden, auf den Seychellen und über die Anfänge der Kapuzinerprovinz Amerikas, deren Gründer A.H. mit Rat und Tat unterstützte. Von Bischof Ignatius Persico O.M.Cap., dem ehemaligen Sekretär des Bischofs A.H. und späteren Kardinal, wurde ein Hirtenschreiben über die Pflicht der Glaubensverbreitung aufgenommen, 1117—1121, während die übrigen Schreiben desselben, zumal seine Bemühungen um Agra, in den Text selbst an den einzelnen Stellen eingereiht sind, darunter auch ein Hirtenbrief über die Pflichten der christlichen Erziehung, 702—706. —

Mit diesen kurzen Angaben erschöpft sich natürlich nicht der reiche Inhalt vorliegender Bände. Es sei hier nur auf die klugen pastoralen Anweisungen des Bischofs hingewiesen, auf so manche missionsrechtliche Einzelfrage, auf die weitschauenden Hinweise über Notwendigkeit und Organisation einer Apost. Delegatur, eines Zentralseminars usw. Aber die wenigen Angaben dürften zur Genüge dartun, daß wir es hier mit einem Quellenwerk allerersten Ranges zur indischen Missionsgeschichte zu tun haben, umso wertvoller, weil es gerade die Grundlegung der modernen Mission Indiens betrifft. Möge es dem unermüdlichen Anastasius-Forscher beschieden sein, auch die übrigen, zum Teil bereits druckfertigen Bände herausgeben zu können; denn sie sind der beste Schrittmacher für die Seligsprechung des Dieners Gottes A.H., dessen heiligmäßiges Leben und Denken deutlicher aus diesen Bänden zu uns spricht als aus einer noch so herrlich geschriebenen Biographie. Beckmann

Lemaitre, Auguste, **I. L'universalité du message chrétien. II. Comment Jésus et les apôtres ont-ils envisagé la tâche missionaire de l'église.** 37 pp. Georg & Cie., Genève, 1944.

Der Verfasser führt aus, wie das Evangelium mit seiner Lehre und Verheißung dem Sehnen und Bedürfen des Menschenherzens entspricht. Dem Bewußtsein der hohen Bestimmung und dem niederdrückenden Erleben der eigenen Unzulänglichkeit kommt Gottes Ruf und Angebot der Gnade, seine allerbarmende Liebe, die sich an jedes Menschenherz wendet, entgegen. So ist das Christentum seinem Wesen nach missionarisch. — Dieser Gedanke ist gewiß wertvoll und für die Missionsarbeit fruchtbar. Er wird den Missionar anhalten, diesem Sehnen nach der Frohbotschaft im Heiden nachzuspüren und die Heilsverkündigung daran anzuknüpfen. — Es ist aber verfehlt, nur in diesem Gedanken die Mission zu begründen, wie der Verfasser es tut. Von seinem rein rationalistischen Standpunkt aus betrachtet er ausschließlich die Predigt von Gottes Reich und Vatergüte als die Botschaft Jesu. Was bei den Synoptikern darüber hinausgeht, z.B. der ausdrückliche Missionsbefehl Christi, und alles was Johannes über das Sendungsbewußtsein Jesu sagt, ist für ihn nur Gemeindeglaube oder Weiterentwicklung der Lehre von der Vatergüte Gottes und gehört nicht zur ursprünglichen Botschaft Christi. Mit diesem verstümmelten Evangelium können wir uns nicht begnügen. Gerade das Bewußtsein von seiner Sendung durch Christus gibt dem Missionar Freimut und Sicherheit. Ferd. Lachenmeier S.M.B.

Herwegen, Abt Ildefons, **Sinn und Geist der Benediktiner-Regel.** Verlag Benziger, Einsiedeln, 1944. 444 Seiten.

Morin, Dom Germain, **La Règle de Saint Benoît,** traduite en français avec notes explicatives. Impr. St-Paul, Fribourg, 1944. 12°, 328 pp.

Die Regula Monachorum Benedikts von Nursia ist vom 6. Jahrhundert an eine regula vitae missionariorum geworden und zugleich die Grundlage für die kulturell-religiöse Erziehung des Abendlandes nach der Völkerwanderung. Bei den Iroschotten hat sie bald die Kolumbansregel verdrängt und vom 8. Jahrhundert an blieb sie die einzige okzidentale Ordensregel bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts. So ist ohne gründliche Kenntnis der Benediktinerregel ein tieferes Erfassen der frühmittelalterlichen Mission gar nicht möglich. — Abt Ildefons Herwegen, der seit 31 Jahren die Abtei Maria Laach leitet, bietet die Früchte der Vorlesungen, die er seinen Klerikern gehalten hat. Er ist ein gründlicher Kenner der Ordensgeschichte und des Ordensrechtes, erfüllt von dem idealen Spiritualismus der Beuroner Kongregation. Auf das Misisonswerk des Ordens seit Gregor d.Gr. weist er nur an einer Stelle hin

(364). Was er zum 48. Kapitel über die tägliche Handarbeit (282/293) und zum 57. über die Künstler im Kloster sagt (322/326), bietet die Grundlage für das Kulturschaffen der Benediktinermission. — Die französische Übersetzung der Regel durch den greisen Gelehrten von Maredsous ist nicht nur ein sprachliches Meisterwerk in der Wiedergabe des zuweilen recht schwierigen spätlateinischen Textes, sondern zeigt auch in den sparsamen Anmerkungen reiche Kenntnis des Frühmittelalters und reife Lebenserfahrung eines Mönches und Forschers. Kilger

Marbach, Dr. Felix, **Sankt Kolumban in Wangen.** Streiflichter aus der Pfarreigeschichte zur elften Jahrhundertfeier. Verlag Räber, Luzern. 64 Seiten.

Diese lokalhistorische Festschrift berührt einen wichtigen Punkt der Schweizer Missionsgeschichte: den Missionsversuch von Kolumban und Gallus am oberen Zürichsee, 610. Die Darstellung der Ereignisse hat Dr. Marbach volkstümlich und schön gestaltet, die Auswertung der Urkunden und anderer Quellen ist musterhaft klar, sprachlich wohlgeformt und träf. Für die Ortsnamenforschung sind Neufunde dabei, die unsere Ansicht erhärten, daß Kolumban in der March keltische (gallo-römische) Heiden vor sich hatte. Auf Grund der Bobbio-Urkunde von 844 nimmt der Verfasser Wangen als den Ort an, wo die Glaubensboten sich niederlassen wollten. Warum hat aber Walahfrid zweimal tucconia (= Tuggen, c. 4 u. 16) genannt, ohne Wangas zu erwähnen? Als jene Kultstättetn, die Gallus verbrannte, möchten wir statt der heiligen Bäume (oder nebst diesen) weiterhin kleine Tempelchen annehmen, wie sie als späte gallo-römische Heiligtümer bei Bern und Basel, in Vindonissa und Avenches so bezeichnend sind. Trotz des Verzichtes auf Quellennachweise hätten die Bodenfunde J. Grüningers und unsere Untersuchungen in Heimatkunde vom Linthgebiet (Uznach 1939, 28/39, 40/48) und in Zeitschr. f. Schweiz. Kirchengesch. (Stans 1940, 279/285; 1942, 107/120) irgendwo erwähnt werden sollen. Sehr verdienstvoll ist der Abdruck der Urkunde von 844 nach der Photographie des Originals. Bisher fehlte eine gute und vollständige Ausgabe. Kilger

Dessauer, Friedrich, **Wissen und Bekenntnis.** Erörterung weltanschaulicher Probleme mit besonderer Berücksichtigung des Buches «Weltbild eines Naturforschers» von Arnold Heim. Unter Mitwirkung von Wilhelm Koppers, Joh. Bapt. Villiger und Laur. Kilger. 341 Seiten. Verlag Otto Walter, Olten, 1944.

In vornehmer, sachlicher Weise setzen sich in diesem Werke vier katholische Gelehrte mit von dem Zürcher Geologen Dr. A. Heim aufgeworfenen Fragen und Problemen auseinander. Nach einer der ganzen Ernst der Veröffentlichung aufzeigenden Einführung des Herausgebers Fr. Dessauer bietet W. Koppers vom Anthropos-Institut eine zusammenfassende Darstellung über «Urmensch und Urreligion», in der nebst einer gedrängten Übersicht über die Ergebnisse der prähistorischen Forschung vor allem die Ethnologie zu Worte kommt. Von besonderem Werte dürften darin die positiven Ergebnisse der beiden Forschungsexpeditionen des Verfassers bei den Bhils in Vorderindien und bei den Yamana auf Feuerland sein, die vordem nur in gelehrten Einzelpublikationen zugänglich waren. Ist bei Koppers die Polemik gegen Heim auf einen verschwindend kleinen Teil beschränkt, so steht sie, dem Thema entsprechend, bei J. B. Villiger, Prof. der Kirchengeschichte in Luzern, im Vordergrund. In den «Verirrungen der Kirche?» folgt er Schritt für Schritt den Vorwürfen des Zürcher Gelehrten und sucht sie einzeln, vielfach gestützt auf Forschungen nichtkatholischer Gelehrter, teils zu widerlegen, teils auf ihr berechtigtes Maß zu beschränken. Mit dieser gründlichen, auch quellenkritischen, Untersuchung leistet der Verfasser auch der Mission einen großen Dienst, weil die aus dem «Pfaffenspiegel» und andern trüben Quellen geschöpften «Verirrungen» gerade in einer missionsfeindlichen Presse verschiedener Länder immer wieder ausgegraben werden und die Missionare zur Stellungnahme nötigen. Da Heim auch ein Kapitel «voll von Bitterkeit und Anklagen» gegen die Missionen in sein Werk aufgenommen, unternimmt es P. Laurenz Kilger O. S. B. «die christlichen Missionen» einerseits gegen Entstellungen und Angriffe zu verteidigen und anderseits in ihren wirklichen Grundhaltungen

darzustellen. Dem gewiegten Kenner der altafrikanischen Missionsgeschichte ist es ein Leichtes, die Zerrbilder aus der alten Kongogeschichte auf Grund der ersten Quellen ins rechte Licht zu rücken. Ähnliches wird auch für die alte Mission Latein-Amerikas getan, wobei auch auf die neueren Resultate der Las Casas Forschung hätte verwiesen werden können, dem «einzigen großen Freund der Indianer Nordamerikas» nach Heim, der heute ganz anders dasteht als in seinen übertreibenden und entstellenden Apologien (Vgl. Rob. Ricard, Las Casas et la Destruction des Indes. Etudes et Documents. Louvain 1931, 13 ff). Für die «Missionsprobleme der Gegenwart» muß sich P. Kilger mit einigen treffenden Hinweisen begnügen, die zeigen, wie vorschnell und oberflächlich, wenn nicht ganz falsch das Urteil Heims über Erscheinungen oder Vorkommnisse der gegenwärtigen Missionen ist. Diesen mehr polemisch gehaltenen Ausführungen folgt eine knappe, aber Wesentliches zusammenfassende Würdigung des Missionswerkes nach der organisatorischen und vor allem nach der methodischen Seite hin. Den Schluß des Werkes bildet das ganz irenisch und beide Hände zur Verständigung bietende Kapitel «Wissen und Bekenntnis» des Physikers Fr. Dessauer. — Man kann nur wünschen, daß dieses Buch nicht nur von vielen Missionsfreunden der Heimat, sondern auch von Missionaren selbst gelesen wird; denn die Geisteshaltung eines Dr. Heim ist ja nicht einzig dastehend, sondern eine Haltung, die in dieser oder jener Form in andern Ländern schon früher vorhanden war oder in andern erst später auftreten wird. Beckmann

P. Hilarin Felder, O.F.M.Cap., Titularbischof von Gera: General und Erzbischof **P. Bernhard Christen** von Andermatt (1837—1909) und die Erneuerung des Kapuzinerordens. 436 Seiten. Verlag der Drittordens-Zentrale, Schwyz.

Auf Grund eines reichen Quellenmaterials, vorab aus den Ordensarchiven in Rom und Luzern, bietet Bischof Hilarin Felder eine kritische und gründliche Biographie des bedeutenden Kapuzinergenerals. Wie der Untertitel andeutet, weitet sich die Lebensbeschreibung zu einer eigentlichen Geschichte des Kapuzinerordens im 19. Jahrhundert aus, da der General von Andermatt mit Recht der Restaurator und damit der zweite Gründer des Ordens genannt wird. In seinem Erneuerungswerk nahmen die Missionen des Ordens direkt und indirekt eine hervorragende Stellung ein. Der von 1884—1908 den Orden leitende General war nicht nur persönlich ganz für das Missionswerk eingenommen — er schrieb bereits 1885 in seinem ersten Rundschreiben an die Missionare: «Die Missionen werden immer den ersten Platz unter allen Anliegen unseres Herzens behaupten» (S. 131) —, sondern er suchte dieses auch mit allen Kräften zu fördern. Es geschah in erster Linie durch eine gründliche Neuorganisation der Kapuzinermissionen, die nicht mehr wie bisher dem Ordensprokurator, sondern voll und ganz dem Ordensgeneral und einem von diesem abhängigen Missionssekretär unterstehen sollten (1884). Ein weiterer Schritt erfolgte durch die rechtliche Neuordnung der Missionen selbst in dem Statutum Missionum von 1887 (endgültig 1895 approbiert). Durch dieses wurden die einzelnen Missionsgebiete enger mit der Heimatprovinz verbunden und diese sowohl für die Ausbildung der Missionare, den Missionsgeist in den Provinzen und das Wirken der Missionare verantwortlich gemacht. — Ist es von ungefähr, daß gerade zwei Schweizer Kapuziner, Bischof Anastasius Hartmann und Erzbischof Bernhard Christen, die Reorganisation der Kapuzinermissionen durchführten? — Aktiv nahm sich der Ordensgeneral besonders auf seinen Visitationsreisen der Missionen an, so durch die Visitation der Orientmission 1885/86, wo vorab das «Internationale Missionsinstitut des Orients» seine durchgreifende Sorge erfuhr, von Tunis, wo er zwar von Kardinal Lavigerie freundlich empfangen wurde, der aber dann doch zwei Monate nach diesem Besuch die Vertreibung der Kapuziner aus ihrem 300jährigen Wirkungsfeld zugunsten der Weißen Väter durchsetzte, schließlich von Amerika und Kanada. Noch nachhaltiger als diese direkte Fürsorge war die indirekte. Aus der Erkenntnis heraus, daß nur geistig hochstehende und religiös blühende Provinzen der wahre Nährboden für ein ersprießliches Apostolat in Heimat und Übersee sind, suchte der unermüdliche Visitator überall die gesunkenen Studien und die Ordensobservanz zu heben. Durch Hinweise auf die Missionstätigkeit der einzelnen Ordensprovinzen hätte leicht gezeigt werden können, wie fruchtbar sich die gesamte Reformtätigkeit des P. Bernhard

Christen für die Missionstätigkeit auswirkte. Aber auch ohne diese Einzelbeweise, die zudem nicht im Rahmen der Gesamtdarstellung lagen, ist die Lebensgeschichte des Generals von Andermatt ein vorzüglicher Beitrag zur Geschichte des heimatlichen Missionswesens, bzw. der Ordensmissionsgeschichte. Gerade die, bei aller Wärme und Liebe der Darstellung, doch kritische und Nichts beschönigende oder abschwächende Behandlung der oft heiklen Fragen macht das Werk auch zu einem zuverlässigen Führer der Missionswissenschaft. Beckmann

Perraudin, Jean, Dr. theol., M. A., **Lavigerie, ses principes missionnaires.** 120 Seiten. Verlag «Africanum», Fribourg, und «Institut Lavigerie», St. Maurice, 1941.

In dieser systematisierenden Neuherausgabe der Missionsgrundsätze Lavigeries dürfen wir endlich eine abgerundete Darlegung und Wiedergabe aller formal verschiedenen Instruktionen des Gründers der Weiß-Väter-Missionsgesellschaft erkennen. Wenn man weiß, wie diskret die Weißen Väter in der Veröffentlichung innerkongregationeller Normen und Pläne bis anhin waren, dann nimmt man mit großer Wertschätzung eine solche Publikation zur Hand. Auf dem Düsseldorfer Missionskursus 1919 machten in der Diskussion nach P. Hallfells Referat «Die Missionsgrundsätze des Kardinals Lavigerie» die führendsten Vertreter und Begründer der Missionswissenschaft Streit R., Schwager und Schmidlin auf diese empfindliche Lücke im öffentlichen Schrifttum der Weißen Väter aufmerksam und legten den Wunsch vor, es möchten von den wertvollen Schriften Lavigeries, wenn nicht sämtliche in ihrer Vollständigkeit, so doch wenigstens jene, die die wichtigeren Missionsfragen berühren, mit möglichst wörtlichen Wiedergaben seiner Äußerungen veröffentlicht und über den engen Raum der MS-Drucke hinaus weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden. Das ist in Perraudin's Buch-Broschüre großenteils verwirklicht.

In 6 Teilen gliedert der Autor seinen Stoff auf, indem er mit der bekannten französischen Klarheit disponiert und auf knappe Zwischenerklärungen und Überblicke die konnaturalen Texte Lavigeries folgen läßt. Im I. Teil erliegt Perraudin wie seinerzeit P. Hallfell etwas dem Bedürfnis, seinen Ordensstifter in große theologische Zusammenhänge hineinzustellen, Hallfell in die Christologie und Gnadenlehre, Perraudin vor allem in die neue Missionswissenschaft. Die gebotene einführende Lebensskizze Lavigeries macht zwei Umstände sichtbar, die auf die spätere Haltung Lavigeries und seine Grundsätze weitgehenden Einfluß hatten: die enge Verbindung mit den Jesuiten gab ihm die bekannte militärische Strenge und Strategie, sowie die unerbittliche Forderung eines absoluten Gehorsams; seine Vertrautheit mit der Geschichte führte ihn auf die Idee der altchristlichen Katechumenenpraxis und auf den Plan einer Systematischen Bekehrung der Negerhäuptlinge und -könige, um die Ära der Massenbekehrung eines Konstantin, Chlodwig, Karl des Großen usw. wieder zu schaffen.

Der II. Teil führt mit der stark übernatürlich-aszetischen Darlegung des direkten Missionszieles zum III. Teil über: die Qualifizierung oder Eignung des Missionars. Die einschlägigen Grundsätze normieren das Körperlich-Gesundheitliche, das Geistig-Seelische und die technisch-wissenschaftliche Ausrüstung. Aufschlußreich ist der 2. Punkt, den der Autor aufteilt in geistiges Milieu und in erforderliche Tugendhaltung. Das geistige Milieu des Missionars wird gesichert durch das viel bewunderte Drei-Mann-Prinzip für die Besetzung einer Station und das Zwei-Mann-Prinzip für längere Reisen. — Wenn der Autor offen zugibt, daß diese Instruktion Lavigeries durch das Direktorium der Gesellschaft etwas abgemildert wurde, so gibt er uns indirekt die Garantie, daß er auf die immer wieder (schon auf dem Düss.-Miss.-Kurs) auftauchende Frage gegenüber den Missionsgrundsätzen Lavigeries, ob sie in Wirklichkeit auch durchgeführt werden, jeweilen ehrliche Auskunft gebe. Vertrauenwirkend gegenüber dem Autor wirkt ebenfalls der Umstand, daß er hinsichtlich der erforderlichen Tugenden für den Missionar nicht der gewohnten Versuchung eines Theologen unterliegt und nach scholastischem Aufbau systematisiert, um dann die entsprechende Disposition mit mehr oder weniger passenden Aussprüchen Ls. zu füllen, sondern er bietet lediglich die von Lavigerie ex professo behandelten Tugenden, die er aufteilt in grundlegende Tugenden (Glaubensgeist, Frömmigkeit, Geist der Entsagung und Armut), Gemeinschaftstugenden (Gehorsam, Liebe, Familiengeist) und apostolische

Tugenden (Seeleneifer, Klugheit, Keuschheit). Armut und Gehorsam erscheinen im Lichte der Akkommodation: Armut aus Angleichung ans afrikanische Missionsobjekt, Gehorsam wegen der Gefahr für das Missionssubjekt, in so varianten und schwersten Situationen, wie denen der Mission, Irr- und Umwege einzuschlagen, die einzig der Gehorsam gegenüber erfahrenen Missionsobern verhüten kann. Die Darlegung der Klugheit klärt in etwa darüber auf, warum die Weißen Väter in ihren Veröffentlichungen so zurückhaltend waren; es ist die Furcht, in ihren Plänen von antiklerikalen Kolonialregierungen und den christenfeindlichen Muslim erkannt und bekämpft zu werden.

Der IV. Teil enthält den Kernstoff des Buches, die strikt missionsmethodischen Grundsätze Lavigeries, die seinerzeit P. Hallfell zum ausschließlichen Besprechungsstoff seines Referates wählte, ohne aber die meisternde Übersicht von Perraudin zu erreichen. Das führende, allen Weiß Väter-Missionen gemeinsame Prinzip ist das der Akkommodation. Auch hier offenbart sich eine innere Verbundenheit mit der Missionsgeschichte der Jesuiten. Auf Grund dieses allgemein führenden Prinzips stellt L. zwei Sonderprinzipien auf: eines für das islamitische Nordafrika, wo er direkte Christianisierung auf 10 bzw. 100 Jahre abrät und nur ein Apostolat der Vorbereitung zuläßt mittels familiärer Profanschulung der Kinder, Caritaswerke, Beispiel und Gebet; das 2. Sonderprinzip stellt er für die Negermission des östlichen Zentralafrika auf und fordert damit gegenüber der großen Abfallgefahr der wankelmütigen, sittenschwachen Neger ein 4jähriges Katechumenat mit seinen drei Stufengruppen der Postulanten oder Interessenten, der Katechumenen und der Gläubigen oder Auserwählten.

Zwei weitere Schlußfolgerungen aus dem allgemeinen Akkommodationsprinzip sind 1. einmal eine Zusammenarbeit von Mission und politischer Macht, wobei L. als letzte Krönung den Bau eines christlichen Königreiches mit schwarzem Christenfürsten an der Spitze denkt. Mit gewissem Recht hat Schmidlin aber schon auf dem Düsseldorfer Missionskurs darauf hingewiesen, daß die Schaffung von afrikanischen Volkskirchen durch Christianisierung von Königen zu geschichtlich und mittelalterlich gedacht sei und bei den anders gearteten Verhältnissen Afrikas kaum auf Erfolge rechnen dürfe. Anderseits sei zur Ehre des großen Afrika-Missionsmethodologen gesagt, daß selbst Lavigerie an der Möglichkeit eines schwarzen Konstantin zweifelte, daß aber anderseits verschiedene Fürstenbekehrungen z. B. in Ruanda und Urundi zustandekamen und Massenbekehrungen förderten. — Als 2. und letzte Schlußfolgerung aus dem führenden Akkommodationsgrundsatz nennt Perraudin «die Zusammenarbeit von Eingeborenen und Europäern im Schoße der Kirche», welche Schlußfolgerung er aber im Sinne Lavigeries verständlicher geprägt hätte mit «bodenständige und volkstreue Verselbständigung des christlichen Afrika», wobei L. 1) jeden entwurzelnden Europäismus verhüten und 2) land- und volksbedingte Berufe schaffen wollte. Bezüglich der Berufsfrage hat sich L. allerdings in etwa verrechnet: er dachte nicht an eine breite Heranbildung von einheimischen Handwerkern, weil viele Berufe für die gesunde Einfachheit Afrikas überflüssig seien; auch nicht von einheimischen Lehrern und Katechisten, weil sie zuviel Geldmittel und Talente erheischten; selbst nicht von einheimischen Priestern und Ordensleuten, weil die Zölibatspflichten durchschnittlich zu schwer für sie wären, sondern von einheimischen «Arzt-Aposteln», d. h. Krankenpflegern, weil das Materielle beim Schwarzen zügiger als das Geistige wirke und umgekehrt weniger Talente und Mittel brauche. Die tatsächliche Entwicklung in der Weiß-Väter-Mission geht aber eher auf die Heranbildung einheimischer Lehrerkatechisten und Priester, weil der ärztliche Pflegerberuf doch zuviel Ansprüche an Intelligenz wie auch Finanziellem erhob.

Einen V. Teil überschreibt der Autor mit «Conclusion» und will mit einigen Gesamtzahlen aus der Weiß-Väter-Mission die Wirklichkeit für die Güte der Missionsgrundsätze Ls. sprechen lassen. Dieses deskriptive Element ist die schwächste und meist vermißte Seite im Buche Perraudins, daß allerdings normative Stoffe zur Behandlung bringen will, aber durch eingestreute Konkreta aus Erfahrung und Wirklichkeit die Darlegungen unbedingt weniger schwer und interessanter, vertrauenerweckender hätte gestalten können. Selbst die «Conclusion» mit ihren Hunderttausenderzahlen der Schüler und Schülerinnen und Millionenziffern der Beichten und Kommunionen erreicht nicht den vom Autor intendierten Zweck. Auf gleichem, vielleicht noch auf kleinerem Raum hätte er in getrennter Darstellung der mühsamen Sahara- und Kabylen-

Mission, der weniger unfruchtbaren Westsudan- und der erfolgreichen Mission Ost- und Zentralafrikas das ganze Missionssubjekt und -objekt aufzeigen können, dazu noch einige Vergleiche mit Nicht-Weiß-Väter-Missionen anstellen, um wirklich die Rekordleistungen der Weißen Väter zu zeigen, die tatsächlich auch bestehen.

Wieder äußerst dankbar sind wir für die am Schluß gebotene Lavigerie- und Weiß-Väter-Bibliographie, die die deutschen und englischen Veröffentlichungen zwar nicht kennt oder nennen will, die wertvollere französische aber umso vollständiger aufführt.

Zur sich aufdrängenden Frage, ob Veröffentlichungen der Missionsgrundsätze Ls. heute noch aktuell seien, und zwar nicht nur historisch, sondern missionsmethodisch, ist kurz folgendes zu sagen: bezüglich der Mohammedaner-Mission wird unter Missionsvertretern aus ganz Afrika ernstlich erwogen, ob man nicht allmählich von der indirekten zur direkten Missionierung übergehen solle. Sogar der Ruf nach einer eigentlichen Missionsgesellschaft für diese direkte Mission wird erhoben (MR 1939, 247). Sind die Prinzipien Ls. also zu starr und unbrauchbar geworden? Die Weiß-Väter-Kongregation insuffizient? Läßt sich die direkte Mohammedaner-Mission bereits im großen Stil wagen? Tatsächlich zeigt sich der Islam Europa gegenüber allmählich etwas aufgeschlossener. Aber meist nur im modernistischen, liberalen, nicht im christlichen Sinn und zwar auch da noch mit spürbar nationalistischer Distanzierung, wobei die traditionsgebundenen und konservativen Richtungen innerhalb des Islam trotzdem immer noch stark vertreten sind (vgl. MR 1941, 125 ff u. 230 ff) und zwar demaßen, daß sich einstweilen der Islam kaum als Objekt direkter Christianisierung hergibt, als vielmehr noch als gefährlichster und wirksamster Konkurrent der christlichen Mission Afrikas sich erweist (ZM 1934, 315). Und sollte die Stunde des Überganges von der indirekten zur direkten Missionsmethode kommen, dann wird für diese Mohammedaner-Mission wohl kein besseres Prinzip können in Anwendung kommen als wiederum Ls. Akkommodationsgrundsatz. — Hinsichtlich der Neger-Mission hat sich in Ost- und Zentral-Afrika die Erfahrungstatsache allmählich herausgebildet: Je mehr eine Missionsmethode der Weiß Väter-Katechumenatspraxis sich nähert, desto garantierter und bleibender erweisen sich die Missionserfolge, und je weiter davon sie sich entfernt desto sicherer, früher oder später, zeigt sich die Rache. Und wenn die weisen Grundsätze bezüglich der Qualifizierung des Missionars soviel Wertvollstes, Lehrreiches enthalten, dann möchte man wünschen, daß jeder Afrika-Missionar Lavigeries Missionsgrundsätze gelesen, zumal in Perraudins systematischer, instruktiver Aufteilung. P. Franz Solan

Kreuz und Halbmond: Schriften zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam, hsg. vom Schweiz. Verein für evang. Mohammedaner-Mission in Verbindung mit der Basler-Mission. 1. Blanke F., Der Islam als missionarisches Problem, 16 Seiten. 2. Kellerhals E., Evangelium und Islam, 14 Seiten. 3. Blum-Ernst A., Der Zeugendienst für Christus in der islamischen Welt, 16 Seiten. 4. Derselbe, Die orthodoxe Glaubenslehre der Mohammedaner, 18 Seiten. 5. Zimmerli W., Der Prophet im Alten Testament und im Islam, 24 Seiten. 6. Kellerhals E., Der Islam, die Versuchung der Kirche, 24 Seiten. Basler Missionsbuchhandlung, Basel.

Cinq brochures de valeur et de tendances diverses, témoignant toutes d'une véritable intelligence des problèmes de l'apostolat en pays d'Islam et de l'option théologique que cet apostolat pose à ceux qui s'en font les ouvriers. — 1. Insiste bien ,en face du modernisme musulman (Afghani Mohammed Abdu), sur la nécessité d'une position dogmatique nette chez les chrétiens. Les succès missionnaires de l'Islam lui même auprès des non-civilisés atténue les espoirs suscités par l'annonce prématurée de la «désintégration» (Zwemer en 1916). Le reproche adressé aux missionnaires du moyen-âge de ne s'être pas adapté est injustifié: le chrétien du moyen-âge était culturellement bien plus proche du musulman que ne l'est l'européen de nos jours; dogmatiquement, il avait avec lui un terrain commun, bien démoli par l'affaiblisse-

ment général de la pensée théologique, surtout dans l'Islam. L'auteur a bien vu que la connaissance superficielle que l'Islam a de la personne de Jésus oppose à l'évangélisation un obstacle plus difficile à surmonter que ne le serait une entière ignorance; c'est reconnaitre à l'Islam le caractère d'une «hérésie», puisque fondé sur un véritable refus. — 2. C'est ce que M. Kellerhals a moins vu: son exposé, d'inspiration dialectique, entend faire de l'Islam une tentative de «religion naturelle» (par là même perverse, aux yeux de l'auteur). C'est oublier que les contresens ou les enjolivements bibliques du Coran n'empêchent pas l'Islam de se réclamer des Patriarches et de la Révélation. Le «naturalisme» de l'Islam, qui est une réalité, est, croyons-nous, la conséquence de sa méconnaissance de l'intégrité de l'Evangile, bien plus que l'expression d'une recherche, indépendante de toute tradition sacrée. — 3. Le caractère essentiellement et presque exclusivement théologal de la mission auprès des musulmans et le rôle très secondaire du culturel sont bien marqués par M. Blum-Ernst. — 4. Pour lui, comme pour M. Blanke, le caractère hérétique de l'Islam ne fait pas de doute: le reniement de la divinité de Jésus est à la base, et ses «inspirations» ne sauraient être que d'origine démoniaque. — 5. Pour M. Zimmerli, au contraire, Mahomet présente tous les traits extérieurs qui caractèrisent le prophète, tel que le peint l'Ancien Testament: c'est donc dans son message que l'on découvre son imposture. Mais, si on l'aprouve d'écrire (p. 24) que la faute des chrétiens a été de présenter à Mahomet un christianisme dégénéré et partagé, on s'étonne de lire que «le prophète Mohammed lui, a été coupable, au moment où la puissance lui était offert, de n'être pas resté prophète.» L'aurait-il donc été réellement? — 6. La plus provocante de ces brochures expose les trois tentations auxquelles l'Eglise et notamment l'Eglise missionnaire se trouve exposée et auxquelles elle aurait succombé au cours de son histoire. La première est celle de la théocratie, de l'établissement temporel du règne de Dieu par des moyens qui ne sont pas les siens, et parce qu'il est dur aux hommes de vivre dans la «tension» que comporte le régime terrestre de l'Eglise. C'est le mouvement des Croisades (la guerre sainte de l'Islam travestie par l'Eglise) qui serait l'incarnation historique de cette tentation acceptée. Bien des discernements seraient à faire, que l'on trouvera tout au long dans le grand ouvrage de M. l'abbé Journet, l'Eglise du Verbe Incarné, Paris, 1941 (notamment au ch. vi, nº III: le régime de la chrétienté sacrale): disons seulement qu'il y a une grande différence entre la théorie de la croisade (quel que soit le jugement que l'on porte sur elle) et la doctrine théocratique, repristination de l'Ancienne économie, qui a pu être celle des puritains. La seconde tentation, ce serait la confusion entre la foi et la pensée (sic p. 10) par où il faut entendre un certain rationalisme théologique qui chercherait à trop prouver et finirait par évacuer le mystère essentiel de Dieu: à l'instar du simplisme de la théodicée islamique, pour laquelle Dieu est isolé dans une transcendance quasi philosophique, la tentation est, pour notre auteur, de «penser» Dieu dans un système satisfaisant pour l'esprit. Il dit très justement que le philosophisme conduit à l'Islam; il aurait pu ajouter que l'anti-dogmatisme ne le fait pas moins et que le libéralisme extrême (par scepticisme) comme la «dialectique» extême (par goût kirkegaardien du paradoxe et répugnance à l'analogie de l'être) rejoignent tous deux de très authentiques tendances de l'agnosticisme musulman. La troisième tentation se situe sur le plan de la vie de piété. L'auteur note très justement que le ritualisme de la prière musulmane est relativement sobre mais très strict. Il l'oppose à la liberté de la loi évangelique et y voit une concession à la nature humaine, une humanisation du divin, une justice selon l'homme, toute proche de l'idolâtrie. C'est là aussi une tentation pour l'Eglise, et il ne manque pas de dire que le catholicisme y a succombé. Sans même discuter ici la position de fond de l'auteur, son pessimisme radical et sa méconnaissance de l'économie divine qui, précisément parce qu'elle est divine, sait répondre aux besoins de la créature, sortie des mains de Dieu, au moment même où elle l'élève au delà de sa nature, on doit dire qu'il manque à son analyse de la piété musulmane de l'avoir rattachée au nominalisme de la conception musulmane de Dieu; à l'origine de ce primat donné par l'Islam à la «religion» sur la charité, il faut voir, encore une fois, le refus de la bonne nouvelle évangélique et de l'ordre de l'Incarnation. L'acceptation d'une certaine facilité des moeurs dans le monde musulman est plutôt un effet indirect de cette même cause.

P. de Menasce O. P.

Eranos-Jahrbuch 1943 (Bd. X). Alte Sonnenkulte und ihre Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum. 406 Seiten, zwei Bildtafeln. Rhein-Verlag, Zürich, 1944.

Seit zehn Jahren trafen jeden Sommer wissenschaftliche Autoritäten aus verschiedenen Ländern in Ascona (Tessin) zusammen, um die Resultate ihrer Forschung über vergleichende Religionskunde und Religionspsychologie einem auserwählten Kreise darzubieten. Den schriftlichen Niederschlag dieser Tagungen bilden die zehn stattlichen Bände der Eranos-Jahrbücher, die Frau Olga Fröbe-Kapteyn in vorbildlicher Weise herausgegeben hat. Zur Darstellung kommen in diesem zehnten Band der Sonnenkult Ägyptens (Prof. Nagel, Genf), Mesopotamiens (Prof. Virolleaud, Paris), Griechenlands (Dr. Kerényi, Budapest), Roms, einschließlich des Mithraskultes (Prof. Wili, Bern, und Dr. Schmitt, Luzern), die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und der Ostkirche (Dr. Pulver, Zürich), der astrologische Einschlag im islamitischen Denken (Prof. Massignon, Paris) und das christliche Mysterium von Sonne und Mond (Prof. Rahner, Sitten). Die Eigenart der Eranos-Arbeit scheint darin zu bestehen, daß sie nicht nur eine große Fülle religionskundlichen Materials bietet, nach dem neuesten Stand der Forschung, sondern auf ein inneres Verstehen fremder religiöser Vorstellungen hintendiert. Dadurch kommt eine Bereicherung der religiös interessierten Hörer und Leser zustande, die nicht nur dem abstrakten Intellekt gilt, zumal meist eine gewisse lebensnahe Darstellungsform gewählt wird, in der das eigene ergriffene Mitschwingen und Erfaßtsein der Referenten in diskreter Weise zu spüren ist. Der Einfluß der neuesten, verstehenden Psychologie, besonders von C. G. Jung, der bei den ersten neun Tagungen mitwirkte, ist deutlich spürbar. Diesen zehnten Band sollten nicht nur Religionskundler studieren, sondern auch alle Altphilologen und Exegeten. — Vom missionarischen Standpunkt aus betrachtet, sind die Eranos-Jahrbücher von einer besonderen Bedeutung. Der Missionar sollte die Religion des Volkes, zu dem er geht, möglichst tief erkennen. Durch ihre Eigenart des ehrfürchtigen Verstehens und Eindringens in fremde religiöse Gedankenwelt sind die Eranos-Jahrbücher eine Schulung solchen Verstehens, selbst für solche Religionen, die im Einzelnen nicht ausdrücklich zur Sprache kommen. Die ersten Jahrbücher haben übrigens vor allem die indischen und chinesischen Heilswege zum Gegenstand gehabt. Auf der zehnten und elften Tagung sind zum erstenmal auch Vertreter der katholischen Geistlichkeit ausführlich zu Wort gekommen. Der große Beitrag von Hugo Rahner bietet - missionarisch gesehen - ein eindrückliches Beispiel von christlicher Akkommodation in der Liturgie und Verkündigung. Wird doch gezeigt, wie die historische Tatsache von Tod und Auferstehung Jesu eingebaut wurde in die den damaligen Menschen geläufigen mythologischen Vostellungen vom Sterben, der Hadesfahrt und dem Wiederaufstieg des Sol invictus, ferner wie eng sich Epiphanie und Weihnachten an die Sonnwendfeiern anschlossen. Solche Bilder wurden «dann bei der Missionspredigt unwillkürlich zur Ausmalung der Hadesfahrt Christi verwendet» (S. 339). Die praktische Anwendung auf die Situation der heutigen Missionare dem religiösen Denken der Heiden unserer Zeit gegenüber, liegt für den denkenden Menschen auf der Hand. — Hugo Rahners Beitrag ist auch das vielleicht idealste Beispiel moderner wissenschaftlicher Auseinandersetzung zwischen Archetypenlehre und ihrer Anwendung auf christliche Belange.

Dr. Gebhard Frei, S. M. B.

Henri Nicod, **La vie mystérieuse de l'Afrique noire.** Préface du Professeur Pittard. 34 illustrations dont 31 en hors-texte. 168 pages. Librairie Payot, Lausanne. 1943.

Wir vermeinen oft, Afrika auf Grund von einigen Reiseberichten und Episoden beurteilen, sein Lebensgeheimnis erfassen zu können. H. Nicod zerstört diese verderbliche Illusion. Dieser Schweizer, der lange Zeit in den Pariser-Missionen Afrikas gewirkt, schenkt uns das Ergebnis sorgfältiger Forschung und liebevollen Sich-Einlebens in die schwerverständliche, innerste Gedankenwelt der Schwarzen. — Das Material zu seinen Studien liefern ihm Negerstämme im Nord-Osten von Duala, der Hafenstadt von Kamerun, die von der europäischen Kultur noch wenig beeinflußt sind. Persönliche Erfahrungen, sowie Berichte von eingebornen Vertrauensmännern, die nicht nur

private Meinungen, sondern Anschauungen ihrer Volksgemeinschaften darstellen, bieten uns überraschenden Einblick in die Glaubensideen der Schwarzen über ihren Schöpfergott «Nyambe». (Dieser Name wurde als «Zamba» im Mittelland Kameruns auch dem wahren Gott der Christen beigelegt.) Wir vernehmen, warum und wohin dieser Gott vor den Menschen entflohen; wie sie ihn dennoch zu erreichen suchen durch das Reich der Toten, Wahrsager und Zauberer; wie Menschen die Verbindung mit Tieren und Naturkräften erstreben; wie geheime Gesellschaften usw. diese armen Naturkinder terrorisieren. Es muß Missionar und Laien überraschen, wie einerseits das ganze Leben der Schwarzen vom religiösen Gedanken durchwoben und getragen ist; wie anderseits das heidnische Zauberwesen eine Atmosphäre der Angst und des Mißtrauens schafft, die furchtbar bedrückend wirkt. — Natürlich dürfen die Beobachtungen und Resultate nicht ohne weiteres auf andere Stämme ausgedehnt werden, wenn auch gewisse Hauptlinien ziemlich allgemeine Geltung haben bei den Bantu. Wir wünschen das Buch in die Hände eines jeden, der sich verpflichtet fühlt, den farbigen Mitmenschen etwas Interesse zu schenken. Und sollten wir ihnen nicht soviel als möglich widmen? P. Fidelis Beerli, Engelberg

Acta Tropica. Zeitschrift für Tropenwissenschaft und Tropenmedizin. Herausgegeben von den Professoren R. Geigy, A. Gigon, F. Speiser und R. Tschudi. Vol. I (1944). 384 Seiten in gr. 8° (4 Hefte). Mit vielen Illustrationen. Verlag für Recht und Gesellschaft AG., Basel. Preis pro Band Fr. 30.— (Einzelheft Fr. 9.—).

Diese neue internationale Fachzeitschrift für die Erforschung der Tropen entstand im Zusamemnhang mit dem neugegründeten «Schweizerischen Tropeninstitut» in Basel. Mitarbeiter dieses Tropeninstitutes sind die Herausgeber; ein Stab vornehmlich in der Schweiz lebender, teils tropenerfahrener Forscher hat sich dem Herausgeberkomitee zur Mitwirkung zur Verfügung gestellt. Die Zeitschrift bringt Abhandlungen von allgemeinerem Interesse aus dem Gesamtgebiet der Tropenwissenschaften. Als solche sollen folgende Stoffgruppen besonders berücksichtigt werden: Anthropologie und Ethnographie tropischer Völker, Naturkunde der Tropen (Geographie, Geologie, Mineralogie, Chemie, Botanik, Zoologie, tierische und pflanzliche Schädlinge), tropische Landwirtschaft, (Nutzpflanzen, Viehzucht, Plantagenwesen, Probleme tropischer Siedlung), Tropenmedizin und Veterinärmedizin. Die Untersuchungen werden sowohl der reinen Ursachenforschung als auch der auf die Anwendung bedachten Zweckforschung gewidmet sein. Bis jetzt sind vom I. Jahrgang 3 Hefte erschienen, von denen das 1. Heft der Ethnographie, das 2. der Ethnographie und Anthropologie und das 3. der Anthropologie und Tropenmedizin gewidmet ist. Nur beispielhaft seien aus dem 1. Heft genannt: F. Speiser, Über die Beschneidung in der Südsee; H. Dietschy, Eine altperuanische Krankheitsliste; aus dem 2. Heft: W. Koppers, India and Dual Organisation; E. Pittard, Les populations jaunes d'Afrique; aus dem 3. Heft: G. Rose, Fortschritte in der Bekämpfung des Läusefleckfiebers und der Malaria; H. Kreis, Die Rolle der parasitischen Würmer in den Tropen. Auch Besprechungen wichtiger Neuerscheinungen der einschlägigen Disziplinen sind in jedes Heft aufgenommen. Besonders begrüßt man die nach den Grundsätzen der Dezimalklassifikation geordnete internationale Bibliographie, die von Zeit zu Zeit über die einzelnen Stoffgebiete erscheint. So brachte das 2. Heft eine solche bibliographische Übersicht über die Neuerscheinungen der letzten Jahre aus allen Ländern über Anthropologie und Ethnographie. Die «Acta Tropica» dürften auch bei den in den Tropen wirkenden Missionaren lebhaftes Interesse finden. Gerade weil sich die Aufsätze trotz strenger Wissenschaftlichkeit nicht in peripherischen Einzelfragen verlieren, sondern Themen von allgemeinerem Interesse in einer Form behandeln, die auch den nicht fachlich speziell geschulten intellektuellen Lesern durchaus verständlich bleibt, wird diese Zeitschrift besonders auch wegen der naturwissenschaftlichen Artikel den Tropenmissionaren nützlich und willkommen sein. — Erwünscht ist auch in den Grenzen des verfügbaren Raumes die aktive wissenschaftliche Mitarbeit der Missionare in den Tropenländern, sei es durch Anregungen, sei es durch selbständige wissenschaftliche Untersuchungen an Ort und Stelle. Auskunft erteilt bereitwillig das Sekretariat des Schweizerischen Tropeninstitutes in Basel, Stapfelberg 7. Georg Höltker

Für die weiteren Hefte sind folgende Beiträge vorgesehen:
Dans les prochains numéros paraîtront les articles suivants:

Beckmann, Prof. Dr. Joh., Handschriften zur chinesischen Missionsgeschichte im Britischen Museum (London) - Ein Dokument zur Geschichte des chinesischen Klerus aus dem Jahre 1721 - Das Lateinstudium des chinesischen Klerus im 17. und 18. Jahrhundert. — Beerli, P. Dr. Fidelis O.S.B., Quelques pratiques spéciales au sujet de la Confession au Caméroun. — Borer, Anton, S.M.B. Das Tagebuch André Ly's als Quelle der Missionspastoral. — Braun, R. P. O.Pr., Professeur à l'Université de Fribourg, Articles sur l'exégèse missionnaire dans le N.T. — Bürkler, Dr. Xaver S.M.B., Die Fasten- und Abstinenzpraxis in der chinesischen Mission. — Frei, Prof. Dr. Geb. S.M.B., Der chinesische und der christliche Gottesbegriff. Bemerkungen zu einigen Neuerscheinungen. — Henninger, P. Dr. Jos. S.V.D., Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran. — Höltker, P. Dr. Georg S.V.D., Die Kleiderfrage in der katholischen Neuguineamission - Die christliche Terminologie in der aztekischen Evangelienübersetzung des Fray Bernardin, de Sahagun. — Kilger, P. Dr. Laur. O.S.B., Watawa, schwarze Schwestern - Die Taufpraxis in der älteren Afrikamission - Die Schwierigkeiten der Kongomission im 17. Jahrhundert - Die Benin-Mission 1714. — de Menasce, Prof. Dr., Questions de principe relatives à la culture chrétienne. — Schaffhauser, Prof. Georg S.M.B., Die musikalische Ausbildung des Missionars. Bedeutung und Auswirkung in der praktischen Missionsarbeit. — Schäppi, P. Dr. Franz Solan O.M.Cap., Die moralische Bewertung der Eingebornentänze in Afrika. — Zürcher, Prof. Dr. Jos. S.M.B., Die Bearbeitung von Antoine's Theologia Moralis für Missionare durch den Franziskaner Phil. de Carboneano (18. Jahrh.). — Literarische Umschau - Revue des Revues: Monumenta Serica - Monumenta Nipponica - Aus spanischen Missionszeitschriften - Neuerscheinungen zur Geschichte der älteren Karmelitermission.

Printed in Switzerland
Buchdruckerei Gebr. Oberholzer, Uznach

Polarité de l'activité missionnaire.

P. de Menasce O. P., prof. à l'Université de Fribourg.

Le progrès est assurément considérable qui a fait sortir la littérature missionnaire du stade de l'anecdote ou de la chronique, de la description tour à tour ethnologique et pastorale, au stade plus systématique et synthétique qui la caractérise aujourd'hui. Il substistera toujours une littérature édifiante un peu courte et parfois, hélas, niaise qui se donne pour tâche d'intéresser aux missions un public d'avance déclaré «très simple», le même auquel s'adressent tant d'ouvrages d'une dévotion mièvre ou même faussé. Le redressement des travaux missionnaires s'est opéré principalement sur le plan de l'histoire et de la statistique: c'était aussi le plus pressé, et, en un certain sens, le plus facile. On dispose aujourd'hui de quelques bonnes monographies historiques qui se multiplieront avec le temps, et, pour les missions contemporaines, de chiffres souvent fort précis, du moins pour les missions dépendant de la Propagande. D'autre part, les études missionnaires ont profité dans une large mesure du progrès de l'histoire des religions et de l'ethnologie: on pourrait suivre depuis cinquante ans l'évolution qui a mené d'une vue pessimiste et par trop simpliste des religions non-chrétiennes, à une intelligence qui a fait de certains missionaires d'excellents connaisseurs. Enfin, dans l'ordre spéculatif et théorétique, le besoin qui s'est fait sentir de définir la mission en fonction de la vie totale de l'Eglise et non pas simplement comme l'effet de la seule prédication de la foi, l'apport de la sociologie surnaturelle dont s'enrichit la théologie de l'Eglise, tout cela a heureusement influé sur la manière dont on traite aujourd'hui des missions, de leurs fins, de leurs méthodes. Et cependant, l'effort de pénétration théologique n'a pas suivi, quant à la précision, la même courbe ascendante que la description empirique. A cet égard, la missiologie, qui n'est qu'une partie du traité de l'Eglise, souffre d'une carence d'esprit théologique caractéristique de notre âge. Pourtant, dans la mesure même où c'est ce traité de l'Eglise qui suscite le plus grand nombre de travaux, qui éveille le plus d'intérêt, et jusque dans le peuple chrétien tout entier, on peut légitimement espérer voir la théologie des missions s'enrichir en proportion. Ce doit être du moins l'effort du théologien de recourir aux principes propres, de faire œuvre synthétique, tandis que l'historien ou l'observateur, par souci du détail précis et du particulier, a tendance à juxtaposer les données de fait sans dégager les principes, sans expliquer les choses par leurs causes les plus hautes.

Cette constatation, trouve à s'appliquer dans le domaine qui nous occupe aujourd'hui: la vie même du missionnaire et les activités qui en découlent. Partant du fait qu'il y a autant de types de missionnaires que de genres de missions, on en vient parfois à négliger la hiérarchie

des fonctions proprement missionnaires. Le principe en la question est évidemment fourni par la fin. Si l'on pose comme fin de la mission la prédication de la foi, purement, et simplement, le partage est tout indiqué: le missionnaire doit prêcher, convertir quant à la foi et quant aux mœurs, et passer à de nouveaux champs d'évangélisation. Mais personne ne conçoit ainsi l'apostolat: les Apôtres eux-mêmes, qui en seraient l'exemple le plus approché, ont complété par l'institution des pasteurs ce qui était requis pour assurer la stabilité, la conservation et le progrès de leur œuvre; ils ont été eux-mêmes, en bien des cas, les premiers pasteurs. Aujourd'hui que nous apparaissent mieux les exigences de la «cause matérielle» de la mission, à savoir le milieu à évangéliser, les difficultés opposées par la mentalité non-chrétienne et notament sous son aspect social non seulement sommes-nous davantage préoccupés de la question de la transmission matérielle du message surnaturel, de la question du «langage», mais aussi nous apparait mieux, en certains cas, la nécessité de pénétrer l'esprit chrétien des institutions temporelles qui doivent disposer cette «matière» à recevoir et à conserver la «forme» chrétienne. L'aspect pastoral de la mission passe au premier plan. C'est le signe d'une réalité profonde: à savoir que la mission, dès le début, sait qu'elle cessera d'être mission pour devenir église constituée, in facto esse: une vie pleine, douée de tous ses organes et usant de sa liberté pour inspirer des institutions et diriger les techniques. Et dans ces «œuvres» proprement chrétiennes, préparatoires à la réception de la foi, ou conservatrices de la foi reçue, écoles, hôpitaux, dispensaires, syndicats, orphelinats, presse, entre une immense part de technique, donc de science, d'une science pratique qui suppose parfois de profondes préparations théoriques, des recherches à longue échéance. Le missionnaire est ainsi appelé à se doubler d'un technicien; de toutes façons, son devoir pastoral exigeant de lui une prudence gubernative, l'art de trouver les moyens et d'en user pour diriger les hommes dans la poursuite de leur fin commune, suppose chez lui des dispositions qui sont sensiblement différentes de celles du predicator veritatis.

Ce que je voudrais suggérer c'est que l'état de mission a plus de durée qu'il ne semble, et que la mentalité du missionnaire risque de céder trop tôt le pas à celle du pasteur. S'il s'agit bien d'édifier l'Eglise, le fondement en est la foi, la foi vive s'entend, et ce n'est que par une surabondance de cette foi dans le missionnaire qu'elle parviendra à se répandre avec le degré d'intensité requis par «l'état naissant» qui est celui de la mission. Il ne s'agit pas seulement de foi dans les promesses faites par le Christ à ses apôtres, de recours à la prière pour le succès de l'œuvre surnaturelle; il s'agit de cette vie de foi vive, en plénitude, qui est la condition d'une certaine prédication, précisément de la prédication apostolique qui pénètre pour la première fois dans une matière inerte ou hostile.

Cet état virulent de la foi, cette plénitude de contemplation, c'est là, on le sait, la condition et le principe de la plus haute forme de la prédication chrétienne: celle qui tend à élever le fidèle jusqu'aux sommets, à répandre sur lui cette illumination qui, l'attirant vers la Vérité divine,

le dispose plus directement à la vie du ciel. L'auditoire, le troupeau du missionnaire ne représente pas une terre ainsi préparée; mais l'obstacle qu'il oppose, étant précisément de l'ordre de la foi, et donc radical, fait appel, de la part du missionnaire, à une plénitude analogue de la vertu de foi étayée des dons du Saint Esprit. Et il s'agit ici formellement de la première vertu théologale, dont l'objet découvre le mystère intime de la Vérité Première, et non de ce que l'on appelle «l'esprit de foi», par où l'on entend d'ordinaire un acte particulier de la vertu d'espérance, celui qui, entre autres, anime la prière de demande. La prédication du contemplatif se définit en effet par cette plénitude débordante. Par là, c'est une cause proportionnée à l'effet qu'on en attend: percée initiale de la foi chez l'infidèle, élévation éminente chez le chrétien; de toutes façons, c'est un régime où l'objet cru et aimé l'emporte sur l'application pratique, et contient celle-ci d'une manière éminente. Et sans doute n'en sera-t'il pas partout de même; tantôt les peuples éprouveront-ils plus de difficultés du côté des mœurs que de l'acceptation de la foi, tantôt, au contraire, la pratique chrétienne supposera-t'elle au principe une révélation, un changement de sens, plutôt que l'apport d'éléments nouveaux de la pratique. Un véritable yogin aura plus de facilité à observer la continence qu'un polygame musulman, plus de difficulté que celui-ci à admettre la nécessité de la grâce à tous les plans de la vie morale. Il reste que c'est la nouveauté des mystères révélés qui lévera l'obstacle, la puissance du rattachement de l'âme à ces mystères, à toute l'économie surnaturelle, saisie dans sa source. Pour cela, il ne suffit pas que le missionnaire sache que tout est grâce, qu'il prie et demande des prières, qu'il fasse adopter sa mission par des contemplatives ou invite celles-ci à s'établir sur son territoire, c'est à lui-même qu'il incombe de vivre de cette plénitude, de ne pas oublier trop tôt qu'il a fonction de «prédicateur» et que la prédication qu'il exerce est, en raison de la résistance des auditeurs, la plus difficile de toutes. Parfois même, et c'est le cas des missionnaires prêchant aux adeptes des religions le plus métaphysiquement élaborées, comme celles de l'Inde, ou les plus proches de l'unique Révélation, comme l'Islam, il s'agit de rien moins pour lui que de prêcher les mystères les plus éblouissants de notre foi, la Trinité et l'Incarnation. Il n'est pas surprenant que ces missions soient les moins fructueuses. L'esprit contemplatif n'est pas la chose la mieux partagée du monde parmi les ouvriers évangéliques. L'espérance, le zèle, l'endurance, le sens pratique ne suffisent pas à en tenir lieu. Sans doute ne saurait-on exiger de tous les missionnaires qu'ils soient, à degré égal, des contemplatifs, apostoliques en tant que débordants, et ne faut-il pas faire fi de l'action en matière de mission. Mais il nous semble que le ton doit être donné par cet esprit apostolique au sens ou il est défini par la grande théologie. Or c'est le ton qui s'est déplacé, si l'on peut dire, et les conséquences en sont regrettables. Tout le bagage de technique et d'invention, nécessaire, en sous-main, pour servir de moyen, d'instrument, finit par alourdir l'esprit, par l'empâter, par absorber le missionnaire au point qu'il discerne difficilement la vraie hiérarchie des valeurs,

les fins et les moyens. Nous ne visons pas seulement l'activisme, excès excusable des actifs, mais aussi, et plus encore, un certain pragmatisme dans la théorie même.

A certaines époques, le missionnaire s'est peu soucié de scruter les cultures humaines des peuples qu'il évangélisait et de leur rendre justice, il tendait à passer outre, considérant avant tout la transcendance de son message, n'osant s'arrêter aux étrangetés où il flairait superstition, et, par la même, d'autant moins accessible aux valeurs culturelles qu'il sentait, non sans raison, sous la mouvance des religions paiennes. Peut-être aussi le missionnaire avait-il peine à débloquer le christianisme de l'aura culturelle de l'Europe de son temps, de la civilisation, chrétienne certes mais n'épuisant pas toutes la culture chrétienne, d'où il était parti. Qui d'entre nous est parfaitement à l'abri de ce défaut du sens de la relativité du culturel? Mais bien vite le psychologue chrétien devait se ressaisir, prendre conscience, dans ce nouveau contexte, du dynamisme de la fois, des étapes variées de sa préparation et de sa stabilisation, de son acclimatation individuelle et sociale. Aujourd'hui on peut même dire que le pendule est parvenu à l'autre extrémité de sa course: il n'est question que de méthodes d'approche, d'adaptation. La préoccupation pédagogique l'emporte, il suffit de constater la place qu'elle occupe dans la littérature missionnaire de notre temps. A l'âge de la mission conçue comme pure prédication, succède aujourd'hui l'âge de l'école; et c'est fort bien, à condition de maintenir le primat de ce qui fait le cœur de la prédication, c'est-à-dire de faire appel non seulement aux dons et à la science pédagogique du missionnaire, ce qui reste malgré tout d'ordre humain, et, même surnaturalisé, d'ordre moral (d'ailleurs chargé de technique), mais plus encore à sa vie théologale proprement dite.

Notons d'ailleurs que cet humanisme un peu restreint auquel nous faisons allusion s'oppose parfois au véritable humanisme d'une manière imprévue. Le missionnaire à l'âme apostolique, auquel on a enseigné qu'il fallait utiliser les cultures humaines aux fins de l'apostolat, risque souvent de voir dans les biens de la culture de pures «utilités», de simples «appâts» dont il revêt sa prédication, sans en respecter, sans en soupçonner la finalité propre. La finalisation surnaturelle n'abolit pourtant pas la distinction entre l'utile et l'honnête, ainsi que pareille attitude pratique le donnerait à entendre. Que de fois, en lisant au sujet de la culture ou de la civilisation d'un pays non-chrétien, l'éloge que croit devoir en faire un missionnaire soucieux d'adaptation, est-on saisi par un sentiment de malaise, comme si l'auteur jouait, mîmait la sympathie de la compréhension. Il y a des flatteries qui sont pires que le mépris, disait naguère un Africain d'élite que des coloniaux avaient fait parader dans les milieux intellectuels d'Europe . . . Un orientaliste incroyant, me racontait-on il y a quelques années, avait été gêné de lire un éloge trop global qu'un missiologue connû s'était cru obligé de consacrer au bouddhisme. Ce défaut de mesure n'est pas seulement signe de naïveté, de zèle un peu nouveau, c'est souvent le fruit d'un certain pragmatisme spirituel qui ignore les discernements dans l'art d'user des réalités créées

au service de la vérité incréée: l'apologétique, l'exégèse concordistes nous ont jadis fourni des exemples qui témoignaient d'autant de zèle que de pauvreté théologique. C'est qu'il n'est pas facile d'adopter habituellement une attitude qui relève essentiellement du don de science, par lequel le jugement sait ramener à Dieu les choses créees en les saisissant tout à la fois dans leur dépendance de Dieu et dans leur distance particulière, dans leur statut propre et leur différence. Seule cette pureté toute surnaturelle de l'intelligence pénétrée par la foi permet d'éviter le double écueil de la méconnaissance des «préparations» de l'ordre culturel et de l'emploi strictement «utilitaire» de ce même ordre.

La seconde attitude n'est pas moins simpliste que la première et expose la mission à de terribles mécomptes. Nous reviendrons un jour sur ce point. Disons ici qu'elle s'explique pour une part par la situation de tant de missionnaires, obligés, comme d'ailleurs souvent le prêtre en terre de chrétienté ancienne, à d'innombrables besognes de suppléance. C'est souvent lui, avant que ne s'y appliquent les chrétiens indigènes, qui doit repenser en termes chrétiens la culture du pays, qui doit inventer des organismes sociaux qui rendront le christianisme vivable sans exiger de tous une perpétuelle tension d'héroïsme, lui enfin qui doit être à la fois l'apôtre et l'administrateur du temporel, le modèle des clercs et l'instituteur des laïcs. S'étonnera-t'on qu'il sombre dans l'activisme, que ce soit l'occupation la plus envahissante et non la plus formelle qui donne le ton à sa vie toute entière?

Je voudrais suggérer ici que l'apôtre, étant plus que jamais l'annonciateur de la vérité, se doit de respecter d'une façon spéciale la vérité et l'ordre de la vérité, qu'il doit la cultiver pour elle-même et la faire aimer. Plus que jamais, disons-nous, parce que dans le monde «moderne» dont l'aire géographique coïncide désormais avec le monde tout entier, l'adversaire principal est certainement le mensonge, la perte même du sens de la vérité: non seulement une tendance latente, cette petite lâcheté humaine qui sommeille ou veille dans chancun de nos cœurs, mais le mensonge virulent et organisé qui a nom «propagande» et dont la plus terrible manœuvre consiste à jeter le soupçon sur toute vérité, sur toute prédication, sur le désintéressement même de la vérité et de la prédication. Je ne crois pas qu'il y ait actuellement un seul grand champ de mission où n'ait pénétré plus ou moins directement cette suspicion, où l'on ne se soit aperçu que l'appétit humain de vérité et de justice, on pouvait en jouer, et qu'il suffisait de le faire avec esprit de suite et à fond. Il ne suffit plus de montrer les fruits du christianisme pour le faire juger favorablement et incliner les esprits à en adopter ou du moins à en examiner la doctrine; car c'est le mode de la charité qui donne sa valeur aux œuvres extérieures, et, parfois, le seul esprit de justice sociale, voire la perfection technique, réussit à donner le change, à produire de merveilleux succédanés des œuvres émanées de la miséricorde. Si bien que seul l'excès, l'héroïsme permettra à la divine charité d'être vraiment manifeste selon son mode, à la fois doux et fort, ferme et souple, qui ne se juge qu'à la longue; le monde, lui, s'organise de plus en plus selon un tempo qui ignore l'épreuve du temps, parce

que c'est celui de la jeunesse, cette jeunesse qu'on craint et qu'on flatte et qui, manquant d'expérience, sinon d'ardeur et de pureté, a tant de peine à rester dans la vérité et la justice. Je veux dire que l'apostolat actuel doit être plus que jamais un apostolat où les valeurs de l'esprit, donc de la foi surnaturelle, soient au premier plan: la lutte n'est pas tant sur le plan pratique que sur le plan de la vérité; en le proclamant, nous n'oublions pas que la vérité surnaturelle est éminemment pratique.

Que les contemplatifs, étant la meilleure part de l'Eglise, soient aussi la moins nombreuse, n'empêche pas que leur esprit ne puisse, ne doive, pénétrer suavement jusqu'aux activités les plus extérieures de l'apostolat. Aujourd'hui, il faut bien avouer que c'est le contraire: la mission type est la mission d'ordre actif; la mission auprès des musulmans, celle de l'Inde, passent pour missions exceptionelles. On se demande si la mission de Russie devra, elle-aussi, faire figure d'exception. Les missionnaires du moyen-âge ont quelque chose à nous apprendre à cet égard. Nous sourions de leurs controverses parce que nous ne les comprenons guère: nous oublions qu'elles intéressaient leurs contemporains. Nous songeons à l'Islam sous sa forme africaine, à un Islam populaire et quelque peu encombré, et la lutte porte non contre l'Islam même, mais contre son extension géographique: on ne l'attaque pas, on s'oppose à sa propagation. On risque d'oublier qu'il continue de s'intensifier dans les grands centres, au Caire, au Maroc, dans l'Inde, dans l'Insulinde. Pour l'Hindouisme c'est à un tout petit groupe de spécialistes que l'on abandonne l'apostolat doctrinal! De plus en plus c'est sur sa valeur de vérité éminente que l'on jugera le christianisme; c'est donc d'elle qu'il faut vivre et c'est parce qu'on en vivra qu'on sera porté à la prêcher: mais telle sera l'intensité de cette vie qu'elle saura dominer les moyens d'expression ou de diffusion, les obstacles matériels ou moraux qui s'opposent à sa propagation.

A cet égard, je suis persuadé que les contemplatifs, quand ils deviennent apôtres, ont plus de discernement que les hommes prétendûment pratiques, qu'ils sont plus libres et plus judicieux dans le choix de leurs instruments: plus ancrés dans la fin, ils ont plus de liberté à l'égard des moyens, parce qu'ils les saisissent dans leur relativité de moyens, tout en respectant leur valeur propre. La hiérarchie des valeurs ne s'établissant que par le haut, seule la plus haute valeur peut fournir une hiérarchie valable.

Nous ne nous dissimulons pas que le problème que nous posons ici se pose d'une certaine façon pour toute vie sacerdotale; c'est la question de la formation du clergé qui est ici en jeu, et il n'est pas surprenant qu'elle se pose précisément dans la mesure où, en pays de vieille chrétienté, on reconnait qu'on est en terre de mission devant d'immenses masses que le christianisme n'atteint plus, atteint moins que les masses de l'Urundi et du Cameroun. Les progrès d'organisation technique qui sont requis et qui sont hautement désirables, ne changent rien à l'ordre des valeurs: ils n'auront leur efficacité que dans la mesure où ils seront imprègnés de l'esprit de foi, de la vie de la foi. Les progrès des sciences

ecclésiastiques sur le plan positif (historique et philologique) dans les programmes universitaires catholiques ne sauraient être assez loués: mais n'auraient-ils pas besoin d'être contrebalancés, équilibrés par une vue plus profonde, plus contemplative des réalités de la foi et de la théologie. On frémit à entendre les interventions de certains participants des congrès ou semaines missionnaires: au mieux ils abandonnent aux «théologiens» ou «moralistes» la solution des «questions abstraites», même les plus simples, même celles dont les principes de solution commandent tel discernement quotidien que tout missionnaire est appelé à fournir. La théologie missionnaire qui s'imprime est, dans l'ensemble, d'une qualité détestable; arguments d'«exposition missionnaire», entrelardés de considérations historiques souvent intéressantes, mais qui voilent la pauvreté du fond.

Problème de formation disions-nous. On a parfois l'impression, pour autant que l'on puisse juger, que la formation spirituelle dans les congrégations missionnaires est presque exclusivement ascétique et pratique; dans certains cas, on soigne la formation technique (langues, culture générale, pédagogie); mais ailleurs on abandonne l'histoire des missions aux hasards des lectures personnelles, ou l'on ne traite que des missions confiées à la congrégation: cela fait partie de la littérature d'édification pour laquelle, semble-t'il, la rigueur de la vérité historique n'est pas de mise. On formera, peut-être, plus exactement on permettra à tel sujet de se «spécialiser», dans l'espoir qu'il fera un bon rédacteur du bulletin missionnaire destiné aux bienfaiteurs ... La mission est si bien considérée comme une entreprise d'«actifs» qu'on n'y envoie pas les sujets doués pour l'étude ou la réflexion, et, en fait, il arrive bientôt, la congrégation étant tout entière fondée sur le même type, qu'un esprit plus contemplatif s'y sente dépaysé et comme inutilisable. On le conserve à la maison-mère pour en faire un professeur ou un directeur d'âmes, un maître des novices, qui, parce qu'il aura été ainsi «spécialisé» et comme isolé, saura difficilement enseigner à ses futurs missionnaires à faire le pont entre leur vie profonde et leur apostolat, à pénétrer celui-ci de quelque chose de plus que de l'ascèse morale.

Nous faisons ici, c'est clair, un procès de tendance: on n'en contestera pas plus le bien fondé que nous ne contestons l'apparition de signes présageant le triomphe de tendances contraires. On commence à voir que la reconstruction spirituelle du monde n'est pas qu'un problème de moyens et d'organisation, mais d'esprit; les cadres sociaux, bouleversés, devront être refaits, et le processus ne saurait être rapide; mais la hiérarchie des valeurs spirituelles, la restitution de la vie apostolique à son rang d'activité découlant d'une plénitude, c'est là une de ces transformations spirituelles qui, par essence, se doit de dominer les «moyens lourds».

Um eine Neubegründung der Mission.

Zu Hans Schärer's Schrift «Die Begründung der Mission in der katholischen und evangelischen Missionswissenschaft»[1]

Von Prof. Josef Schumacher S. M. B., Schöneck (Nidw.).

Nicht eine Wiedererweckung konfessioneller Missionspolemik ist das Anliegen von Schärer's Schrift, in der etwa evangelische gegen katholische Missionswissenschaft oder umgekehrt ausgespielt werden soll. Im Gegenteil, aus der Darstellung der beidseitigen Missionsbegründung erhellt klar die wesentliche Übereinstimmung in den Grundlinien. Beiderseits sind wirkliche Typen herausgegriffen: katholischerseits Schmidlin und sein Kreis, die Bahnbrecher der Missionswissenschaft im deutschen Sprachbereich (3—19); protestantischerseits Gustav Warneck, dessen «Evangelische Missionslehre» [2] den Vorwurf zu Schmidlin's katholischem Gegenstück [3] bildete, und in deren Grundgedanken sich die spätern Missionsfachleute Richter, Frick, Schlunk, Schomerus bis herauf zu Kraemer treffen (20—34). Beiderseits findet sich gemeinsames christliches Erbgut als Fundament der Mission: Gott, der universale Schöpfer und Herr, der alle Menschen zu seinem Heil berufen und in Christi, des einzigen Mittlers, Offenbarung und Erlösung die Heilserlangung auch tatsächlich ermöglicht hat. Beiderseits greift man zurück auf die Bibel und ihren missionarischen Heilsuniversalismus, der seine Krönung erfährt im ausdrücklichen Missionsbefehl Jesu. Beiderseits anerkennt man die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, zu der eine Empfänglichkeit für die christliche Offenbarung hinzutritt. Diese Empfänglichkeit gründet in der auch im Sündenfall nicht ausgelöschten Gottebenbildlichkeit des nicht ganz und gar verdorbenen Menschen. Damit ist eine Anknüpfungsmöglichkeit an selbst im Heidentum noch vorhandene Wahrheiten und Werte gegeben. Kurz man anerkennt auch — recht verstanden — gewisse Voraussetzungen der Missionsarbeit auf Seiten des Menschen. Beiderseits hält man ferner fest an der Überlegenheit des Christentums über die heidnischen Religionen und den daraus entspringenden wohltätigen Folgen, die bis ins Kulturelle ausstrahlen. Man sieht darin eine ermunternde Bestätigung für die Misisonsarbeit genau wie in der Missionsgeschichte selber. Beiderseits weiß man um diese Übereinstimmung und freut sich ihrer.

Aber dies scheint Schärer wie ein Warnungssignal (35): Wieso findet sich zwischen der katholischen und protestantischen Missionswissenschaft kein grundsätzlicher theologischer Unterschied? Verrät sich darin nicht eine heimliche Aufnahme katholischen Denkens und damit ein Abfall vom evangelischen? Die Warnung ist nicht als Kinderschreck

[1] Evangelischer Verlag A. G. Zollikon-Zürich, 1944, 44 S. (Heft 16 der Theologischen Studien, eine Schriftenreihe herausgegeben von Karl Barth.)
[2] 3 Abt. in 5 Bänden, 2. Aufl., Gotha, 1897—1902.
[3] Schmidlin, Kath. Missionslehre, 2. Aufl., Münster 1923.

oder kleinlich-enge Opposition gedacht nach dem billigen Spruch: «Um Gottes Willen nur nichts Katholisches!» Vielmehr geht es dem Verfasser positiv um die Lauterkeit, Reinheit, Konsequenz evangelisch-reformatorischen Denkens in Sachen der Mission entgegen aller Verwässerung durch den Neuprotestantismus (36 f). Darum ist die Ablehnung der traditionellen katholisch-protestantischen Missionsbegründung, auf die Schärer's Schrift hinausläuft (34—43), letztlich eine theologische. Den schwachen Punkt findet er in der Doppelbegründung der Mission von Gott und vom Menschen her:

Freilich ist eine gewisse Verzeichnung dieser Doppelbegründung bei Schärer nicht zu verkennen [4]: Es ist nicht so, als ob die Begründung vom Menschen, seiner Erlösungsbedürftigkeit und Gnadenempfänglichkeit her auf gleicher Stufe stände wie die Begründung von Gott her: die Initiative für Offenbarung, Erlösung, Mission liegt ganz auf Seiten Gottes; Sein Werk ist es. Alle Empfänglichkeit, alle Wahrheit, die sich im Heidentum, wenn auch beschmutzt oder verzerrt, noch findet, alle natürlichen Werte bilden keinen Rechtsanspruch Gott gegenüber. Schon die Kapitelüberschriften in Ohm's Werk [5], das Schärer selber seinen Ausführungen über die diesbezügliche katholische Lehre zugrundelegt, sind dafür charakteristisch: § 42 Die Abgewandtheit der Heiden vom übernatürlichen Ziele. § 43 Die Unerreichbarkeit des übernatürlichen Endzieles für den auf seine natürlichen Kräfte angewiesenen Heiden. § 44 Die Unverdienbarkeit der übernatürlichen Vollendung und der Gnade für die Heiden. § 45 Der Mangel jeglichen Rechtsanspruches der Heiden auf Gnade und Gottanschauung. In entscheidender Weise bleiben Offenbarung und Erlösung, wie sie die Mission den Menschen verkünden will, Gnadengeschenk Gottes. Dies gilt umso eher, als selbst diese natürlichen Anknüpfungspunkte, diese Empfänglichkeit des Menschen Geschenk des Schöpfers sind, dessen Geschöpf der Mensch auch im Heidentum bleibt; dessen Vorsehung es in liebender Weisheit lenkt, daß manche Lehren, Wahrheiten, Fähigkeiten der Menschen wie eine stille Vorbereitung auf Gottes Wort sind. Frick hat recht, wenn er schreibt: «Von Gott kommt sein Wort, das wir dankbar hinnehmen und unverfälscht weitergeben sollen. Von Gott ist aber auch der Acker bereitet, auf den er uns stellt. Deshalb dürfen wir das vorchristliche Erbgut nicht mißachten» [6]. Überhaupt müßte hier der Begriff der Anknüpfung, der Disposition für das Wort Gottes, des Logos spermatikos im Heidentum erläutert werden im Hinblick auf die Absolutheit des Christentums: Alle diese Begriffe wollen nicht besagen, es finde sich in

---

4 Dies ist schon sichtbar in der breitern Ausführung der anthropologischen bzw. natürlichen Begründung gegenüber der übernatürlichen, biblisch-dogmatischen, während bei Schmidlin und Warneck das Verhältnis gerade umgekehrt ist. Übernatürliche, biblisch-dogmatische Begründung: Schärer, 5 f, resp. 20—23; Schmidlin, 46—87; Warneck I., 94—272 (zit. nach der 1. Aufl. 1892). Natürliche und anthropologische Begründung: Schärer, 6—15 resp. 24—32; Schmidlin, 88—112; Warneck I., 272—319.

5 «Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas v. Aquin. Eine missionstheoretische Untersuchung.» Münster 1927.

6 «Christliche Verkündigung u. vorchristliches Erbgut», Stuttgart u. Basel, 1938, S. 48.

den heidnischen Religionen einfach ein Teil der kommenden Offenbarung, man müsse deren guten Kern bloß graduell entwickeln, um das Ganze zu erlangen. Nein, die Absolutheit des Christentums liegt nicht in diesem Mehr oder Weniger; sie liegt in der Absolutheit seines Stifters, in dem Gott uns seine letztgültige Offenbarung und Erlösung geschenkt. Aber diese Absolutheit vernichtet außerchristliche Wahrheiten und Werte nicht, sondern diese sind entsprechend dem weisen Plan Gottes auf die absolute Wahrheit und den absoluten Wert bezogen und wirken darum als Hinführung und Vorbereitung des Menschen auf Christus. Zudem bedeuten ja Anpassung und Anknüpfung stets auch Umbruch, Umschmelzung, Läuterung [7]. Sind damit die souveränen Rechte Gottes geschmälert?

Erst recht darf nicht mit dem Drohfinger auf die Begründungen aus den mannigfachen kulturellen Wirkungen hingewiesen werden (cf. 9). Unterscheidung mag da nicht allzu schwer sein. Im Gedanken der katholisch-evangelischen Missionsbegründung sind und bleiben es ja begleitende Hilfsmotive letzten Ranges. Wie weit sind doch die Ideen eines Warneck von den Zielen des Kulturprotestantismus eines Rothe oder Troeltsch entfernt! Und man sollte nicht so schnell mit der logischen Konsequenz des Systems drohen, das hilflos dem Einmünden in völkisch-religiösen Mythus einer Blut- und Bodentheorie zusehen müsse (33 f; 37). Man sollte es nicht in einer Zeit, wo Männer der verschiedensten Kirchen, nicht bloß der Bekenntniskirche, einmütig und tapfer diesem Mythus widerstanden. Nein, die Doppelbegründung der Mission von Gott und vom Menschen her hat nicht diese logische Konsequenz. Denn in ihr hat keine anmaßende Anthropozentrik die notwendige Theozentrik verdrängt. Die Gewichte sind richtig verteilt: Mission ist entscheidend Gottes Sendung und Werk.

Aber Schärer geht es nicht bloß um Andersverteilung der Gewichte und Akzente zwischen Gott und Mensch. Es geht ihm um eine radikale Ausstreichung des menschlichen Anteils überhaupt: Die Begründung hat von Gott allein zu erfolgen; denn Er ist und wirkt alles allein. Das ist das eigentliche theologische Fundament Schärer's (37 f). Es ist die Position der dialektischen Theologie in reiner Ausprägung von Karl Barth's 2. Römerbrief [8]):

Barth predigt dort «mit dem Gluthauch der Reformatorenleidenschaft» den unendlichen qualitativen Unterschied Gottes und der Welt. Gott erscheint nur mehr als der transzendente, der «ganz Andere». Das Geschöpf ist in seinem Sein völlig entwertet, hat seine Gottebenbildlichkeit verloren. In seiner Verschiedenheit von Gott ist es bereits Abfall von ihm, in seinem Eigensein ist es Selbstbehauptung gegen Gott. Kreatursein fällt schon zusammen mit Schuldigsein; «Natur» fällt zusammen mit dem Zustand der Sünde. Was immer dem Geschöpf gehört,

---

7 Vergl. Frick, a.a.O. 22.

8 «Der Römerbrief», Neubearbeitung, München 1921. Nicht vergebens erschien die Schrift in der Reihe der Theologischen Studien, herausgegeben von Karl Barth, und erfolgen im Text wichtige Verweise auf Barth's «Kirchliche Dogmatik» (I./1, München 1932; I./ 2 u. II./ 1, 2, Zollikon-Zürich 1938, 1940, 1942).

ist Unwert, Unnatur, Schuld, überschreitet nie die «Todeslinie», steht unter dem Gericht, muß vergehen; nur im Mißlingen und Untergehen des Geschöpfes kann göttliches Gelingen durchscheinen. Dies alles gilt in verstärktem Maße für die Religion, die im tiefsten nur Menschheitsphänomen ist, Ohnmacht gegenüber dem wahren Gott, und nicht bloße Ohnmacht, sondern das kühnste und letzte Unternehmen gegen Gott, der Griff der Kreatur nach Gott. Und dies ist ihr besonderer Fluch: In ihrem Ringen um Gott ist Religion, alle Religion, Selbstbehauptung, Selbstvergötterung, und doch kann der Mensch sie nicht lassen. So muß auch die Religion ins Gericht kommen, und an dieser Todeslinie wird der Mensch nur Hohlraum, der aber in seiner Entwerdung gerade am nächsten der Anerkennung Gottes steht; in der Vernichtung alles Geschöpflich-Natürlichen kann erst der offenbarende Gott alles allein zu wirken beginnen. Daß hier als ethische Leitlinie nur die Entwerdung von sich, die Negation des Natürlich-Geschöpflichen, der Protest dagegen und die Passivität gegenüber dem alleinigen Wirken Gottes bleibt, ist deutlich. Die Ablehnung der Missionsbegründung vom Menschen her ist ebenfalls reine Konsequenz. Nicht daß dieser oder jener Wert im natürlichen Menschen sich finden soll, ist unerträglich, sondern daß Mission und Offenbarung überhaupt schon eine «Brückenkopfposition» (29) haben sollen, das wird mit aller Energie abgelehnt.

Die Auseinandersetzung wird damit auf das philosophisch-dogmatische Gebiet verlagert; dort muß die Entscheidung fallen: Es geht dabei um den Begriff der Analogie des Seins, um den Begriff der Natur, die im Römerbriefkommentar beide fehlen. Die Antwort kann nicht hier gegeben werden [9].

Wohl aber darf vom missionarischen Standpunkt aus gefragt werden, ob das Abgehen von der traditionellen Linie der Missionswissenschaft nicht eine erneute Auslieferung der Mission an das Auf und Ab der verschiedenen Strömungen und Systeme bedeutet: Innerhalb der protestantischen Missionswissenschaft bewährt sich die Doppelbegründung als Element der Konstanz und Sicherheit. Ganz anders ist das Bild innerhalb der systematischen Theologie: Im Zeitalter der Orthodoxie herrschte eine ausgesprochene Missionsgegnerschaft. Im 18. Jahrhundert ward die Mission totgeschwiegen [10], und seitdem Schleiermacher der Mission einen dauernden Platz in der systematischen Theologie eroberte,

---

9 Für diese prinzipielle Auseinandersetzung vergleiche man von katholischer Seite etwa die Schriften von Erich Przywara, S. J., die alle um den Begriff der Seinsanalogie gravitieren; oder Feuerer «Der Kirchenbegriff der dialektischen Theologie», Freiburg i. Br. 1933, Fehr «Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie», Fribourg 1939, und neuestens Balthasar, «Analogie und Dialektik» in Divus Thomas, Fribourg 1944, 171—216, der auch auf eine gewisse Wendung hin zur Analogie in der Entwicklung Barth's vom Römerbriefkommentar zur kirchlichen Dogmatik aufmerksam macht; wenngleich wohl noch die alten kämpferischen Töne von Barth's Freunden und Schülern aus der «Dogmatik» herausgehört werden. Auch innerhalb des Protestantismus selber fehlen die Auseinandersetzungen nicht, nicht einmal unter den Dialektikern Brunner, Barth, Gogarten, Thurneysen.

10 Siehe Richter, «Vier deutsche Missionstheologen des 18. Jahrhunderts» in «Festgabe für Adolf v. Harnack», Tübingen 1921, 243 f.

wechselten die Begründungen je nach den Schulen; viele waren nicht stichhaltig, viele schränkten den Universalismus von vornherein ein, wie aus Kübler's Monographie «Mission und Theologie» [11] eindeutig hervorgeht. Innerhalb dieser «Gezeiten» der Theologie erscheint dann auch die dialektische Missionsbegründung nur als eine von vielen, deren Konstanz noch nicht erwiesen ist. Mission erscheint so immer wieder von der Theologie her in Frage gestellt und nur darum muß ihre Neubegründung zu den «dringendsten» Fragen der Missionswissenschaft gezählt werden (3). Katholischerseits ist ein Auseinanderklaffen von Missionswissenschaft und Dogmatik undenkbar. Geschichtlich ist denn auch trotz der späten Ausbildung der Missionswissenschaft als eigener Disziplin die systematische Theologie stets prinzipiell und positiv für die Mission eingestanden, und sind die Begründungen im Wesentlichen gleich geblieben.

Bedeutet es ferner nicht die Auslieferung der Mission an ein System, das dem eigentlichen Missionsaktivismus keine drängenden Antriebe geben kann? Mit der Entwertung alles geschöpflichen Seins und Tuns und der Alleinwirksamkeit Gottes wird der ohnehin im Luthertum liegende passive Zug stark unterstrichen. Es taucht ein «Problem der Ethik» auf: denn ist nicht alles Handeln, auch alle Missionsbetätigung, eben Menschenwerk und damit Anmaßung und Griff nach Gott genau wie die Religion? Es wäre Arbeit für die sichtbare «Kirche Esaus», nicht für die unsichtbare «Kirche Jakobs», nicht für das Reich Gottes. Konsequent kann eigentlich Mission nur ein universaler Protest gegen die «Gestalt dieses Aeon» sein [12]. Ja dieser Protest, dieser Fluch gegen Welt und Heidentum ist die einzige Möglichkeit, für den Anbruch des Reiches Gottes, der Offenbarung Gottes, zu «wirken». Gewiß, auch dieser Protest ist Bekenntnis, Zeugendienst für Christus — Schärer selber ist Missionar von Borneo — aber die positiven Antriebe zur praktischen Missionsarbeit treten doch zurück [13], und in den praktischen Fragen der Anpassung usw. auf dem Missionsfeld sind die Probleme mit der rein negativen Haltung zu Welt, Wahrheit und Kultur der Missionsvölker nicht gelöst [14].

Zugegeben, die dialektische Ablehnung der anthropologischen Missionsbegründung ist ein Damm gegen alles Abgleiten in Kultur- und Humanitätsmission. Sie hat ihr Recht gegen allen Fortschrittsoptimismus, der im Menschen nur das Gute beachtet und die Erbsünde geflissentlich übersieht. Sie hat recht gegen die manchmal billige, volkstümliche Propaganda, die allzuviel mit den «Armen Heiden» auf die Rührseligkeit der Christen abzielt (cf. 34). Sie hat doppelt recht gegen alle Versuche, Gott an die zweite Stelle zu rücken. Sie hat recht in ihrem Entschei-

---

11 Kübler, Mission und Theologie. Eine Untersuchung über den Missionsgedanken in der systematischen Theologie seit Schleiermacher, Leipzig 1930.

12 Vergl. Kübler, a. a. O. 223—238.

13 Darüber helfen auch die Ausführungen von Brachmann, «Theologie der Krisis und Mission» in «Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft», Berlin 1930, 289—309, nicht hinweg; wie auch Devaranne in einer Stellungnahme dazu betont, Ebd. 1931, 24—30.

dungsernst für Gott und seine Majestät. Aber sie ist damit nur Korrektiv, aber nicht volle Lehrsubstanz, genau wie die Dialektik allgemein nur Prolegomenon, nicht die Theologie schlechthin sein darf.

Dies wird auch einsichtig in der Abschattung der Dialektik auf Grenzgebiete: Mit wohltuendem Freimut distanziert sich Schärer von ungesicherten evolutionistischen Erklärungsversuchen der Religion oder einer blinden Verherrlichung der außerchristlichen Formen [15]. Hier ist Dialektik wirklich Korrektiv. Aber zur alleinigen Norm erhoben, scheint sie in der theologischen Beurteilung des Heidentums ethnographisch-religionsgeschichtlichen Gegebenheiten doch nicht volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen: «Das Heidentum ist weder verhüllte Offenbarung noch verzerrte Gottesverehrung. Das Heidentum ist auf der ganzen Linie Selbstbehauptung des Menschen und Selbstvergöttlichung des Geschöpfes. . . . Das Heidentum ist auf der ganzen Linie in allen seinen Äußerungen und Formen Feindschaft wider Gott, Absage an den Herrn, Ersetzung dieses Herrn durch das Geschöpf selbst» (38). Nicht vergebens muß im Grund das Lebenswerk P. Schmidt's S.V.D. über den Ursprung der Gottesidee abgelehnt werden, was freilich mit den kurzen Bemerkungen S. 8 und 25—28 nicht geschehen kann.

In dieser Stellungnahme spiegelt sich überhaupt der dialektische Wandel in der evangelischen Beurteilung der Fremdreligionen: Im Zeitalter der Orthodoxie und des Pietismus herrschte ein naives schlechthinniges Überlegenheitsbewußtsein: Alles Außerchristliche ist nur Verderbnis, Geistesnacht, Laster, Verworfenheit. Im 19. Jahrhundert kam durch die bessere religionsgeschichtliche Kenntnis der Umschwung im Sinn einer Überbewertung des Außerchristlichen mit Hervorhebung aller Parallelen und der Relativierung des christlichen Eigengutes. In der jüngern Theologie wich dies wieder einer maßvollen kritischen Haltung, die auch zu unterscheiden verstand [16]. Die Dialektik in ihrem Radikalismus und ihrer bewußten Anknüpfung am urreformatorischen Standpunkt trieb die Kritik wieder ins Extrem. Nur in dieser negativen Haltung glaubt sie die Absolutheit der christlichen Offenbarung retten zu können. Wäre diese nicht viel strahlender, wenn sie über allem anerkannten Eigenwert und aller Eigenwahrheit des Menschen erstände? Denn dann wäre Gott offensichtlich in seiner Transzendenz nie und nimmer bedroht durch die Kreatur. Es wäre mit Barth's Satz aus seiner Dogmatik restlos ernst gemacht: «Gott hat . . . seine Absolutheit, er hat das, was sie zur wahren Absolutheit macht, nicht entscheidend in seinem Verhältnis zur Welt. Eben darum kann er nun auch ein wirkliches Verhältnis zu dieser haben, kann es ihm gegenüber eine wirkliche, durch seine Absolutheit nicht bedrohte oder gar ausgelöschte, sondern eine gerade kraft seiner Absolutheit gesetzte Welt geben, die gerade vom Gottesbegriff her kein pudendum, die nicht als Widerspruch

14 Vergl. Frick, a.a.O. 6—9.

15 in seinem Artikel «Die dajakische Religion in ethnologischer und theologischer Sicht» in EMM («Evangelisches Missions-Magazin», Basel), 1944, 131—155.

16 Man vergleiche etwa Koeberle, Die Neubesinnung auf den Missionsgedanken in der Theologie der Gegenwart, Leipzig 1930.

zu ihm, sondern als eine Bestätigung, als eine Veranstaltung zur Verherrlichung Gottes zu verstehen ist. Mit aller Weltfremdheit oder gar Weltfeindschaft des absoluten Gottes . . . wird es dann, wenn die Welt sub specie aseitatis, d. h. aber im Lichte der primären, der positiven Freiheit Gottes betrachtet werden darf und muß, vorbei sein. Und Gott hat dann seine Absolutheit entscheidend in sich selber. Eben darum kann nun ein solches Sein und Existieren jenes Anderen, das eine Konkurrenzierung der göttlichen Absolutheit bedeuten, dessen Anerkennung eine Einschränkung seiner Freiheit, eine auch nur teilweise Umkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses nach sich ziehen würde, gar nicht in Betracht kommen. Seine Relativität ist dann durch Gottes Absolutheit notwendig ... und zwar unaufhebbar notwendig gemacht»[17]. Steht demgegenüber hinter der dialektischen Verdammung des Heidentums, der Natur in Bausch und Bogen nicht doch die heimliche Furcht: Sobald das Geschöpf nur ein Quäntchen Wahrheit, Wert, Empfänglichkeit für Gottes Wort besäße, bereitete es Gott «Verlegenheit», bedrohte es die absolute Souveränität Gottes?

Gewiß, all dies nimmt Schärer in Kauf, auch alle Folgerungen, die bewußte Ablehnung einer Anknüpfung in der Wortverkündigung (41 ff), die Schwierigkeiten, die der Botschaft von Seiten so «unterbewerteter» Kulturvölker erstehen können, die ganze «Knechtsgestalt» der Mission. Er nimmt es in Kauf als unausweichliche Konsequenz der dialektischen Grundposition; er nimmt es in Kauf um der Reinheit der Lehre willen. Aber stimmen diese Konsequenzen nicht doch nachdenklich und regen sie nicht zu einer Prüfung und Revision der theologischen Grundlagen selber an? Geht darum der Ruf der Stunde wirklich auf eine Neubegründung oder nicht vielmehr auf eine Rückkehr zur altbewährten katholisch-evangelischen Missionsbegründung? Vertiefung und Belebung sind dadurch keineswegs ausgeschaltet.

---

[17] Kirchliche Dogmatik, II., 1, 347 f.

Missionsrundschau

China.

Von P. Heinr. Emmerich SVD, Fribourg.

Acht Jahre, seit 7. Juli 1937, dauert der chinesisch-japanische Zwischenfall, und sein Ende ist noch nicht abzusehen. Nicht abzusehen sind momentan auch die Leiden und Schäden, die er der katholischen Mission zugefügt hat. In Bezug auf ihre Lage innerhalb dieser Zeitspanne hebt sich jetzt deutlich der 7. Dez. 1941 ab, da Japan Amerika in den Krieg hineinriß und der China-Konflikt mit dem Europäischen Krieg zusammenfiel. Dieses Ereignis hat schlagartig die Missionslage geändert auf Jahre hinaus. So erscheint es angebracht, diesen Überblick in zwei Abschnitte zu gliedern; die kath. Chinamission während des chin.-jap. Konfliktes (1937—1941) und während des zweiten Weltkrieges (seit 1941) [1].

I. Die katholische Mission in China 1937—1941.

Über diese Periode sind schon mehrere Rundblicke gegeben worden [2]. P. Reuter brachte vorzugsweise statistisches Material von 1938 und 1939; Prof. Beckmann berichtete eingehender über die materiellen Schäden, das Flüchtlingselend, den Opfertod so mancher Missionare, ihr Opferleben und ihre Caritas, als Folge davon die Sympathie der Heiden und verstärkter Hindrang zum Christentum. Es bleibt noch übrig, mit einigen weiteren Daten das Bild zu vervollständigen.

«Der Krieg im Fernosten kam der chinesischen Mission teuer zu stehen. Über 200 Kirchen wurden bis jetzt durch Fliegerangriffe zerstört, 20 auswärtige Missionare getötet»: die Bilanz der vier ersten Jahre [3]. Wer zählt die Missionsanstalten, die außer den Kirchen in Trümmer gelegt wurden? Schmerzlicher sind jedoch die Personenverluste. Unter den zwanzig getöteten Missionaren können hier nur solche gemeint sein, die durch unmittelbare Kriegswirkung, Bombardemente u. dgl. umkamen. In Wirklichkeit wurden bis Dezember 1941 ein Bischof, ein Apostol. Präfekt, 55 Missionare, 17 Brüder und 9 Schwestern, also 83 zusammen,

1 Ein erschöpfender Überblick kann heute nicht gegeben werden. Die bekannten Quellen für die Misisonskunde Chinas, das «Annuaire des missions catholiques de Chine», die «Collectanea Commissionis Synodalis», das «Bulletin catholique de Pékin» u. a. finden seit Jahr und Tag nicht mehr den Weg nach Europa. Jahresberichte dürfen anscheinend nicht mehr gesandt werden. Seit Monaten ist auch der Briefverkehr unterbrochen, der immerhin die Missionslage noch beleuchtete. Viele Missionszeitschriften der Heimat starben in diesen Jahren, sodaß man für die letzten Jahre bei einer Rundschau vielfach auf Originalbriefe angewiesen bleibt. Um so mehr danke ich hier denen, die mir Material und Briefe zur Verfügung stellten: für die Franziskanermissionen H. P. Walter OFM in Zizers, für die Steyler Missionen H. P. Kruchen SVD in Steinhausen, für Missionen SJ Prof. Dr. Lakner in Sitten, für sonstige Nachrichten Prof. Dr. Beckmann in Schöneck und Msgr Bossens in Fribourg.

2 So von P. Reuter SVD in MR 1940, 175—181: «Die chin. Mission in den Kriegsjahren 1937/38»; ders. ebd. 1941, 162—168. Joh. Beckmann in der «Monatsschrift des Schweiz. Studentenvereins» 1940, 262—273; ders. im KMJ 1944, 80 ff.

3 Bericht der Fides vom 17. I. 42.

umgebracht: Opfer der Räuber, der Kommunisten, der Partisanen und einer zügellosen Soldadeska [4]. Und diese Angaben sind wohl noch unvollständig, da der Apostolische Delegat von China in seinem Berichte über 1940 schreibt: «Die Kriegsfurie und der Zusammenbruch, der ihr auf dem Fuße folgt, sät überall Tod, Verderben und Elend. Unsere katholischen Bevölkerungsteile sind vor allem im Inneren, wo der Guerilla ständig wütet, ewigen Anklagen und Verdächtigungen von beiden Parteien ausgesetzt. So ist es unmöglich zu erfahren, ob gewisse Leute noch leben oder tot, geflohen oder versteckt sind» [5]. Andere Lücken entstanden durch Entführung und Vertreibung vieler Missionare. In der Äußeren Mongolei und Sinkiang, wo sich kommunistischer Einfluß zuerst geltend machte, begann es. Als letzteres 1938 Präfektur wurde, erreichte die Kunde die Missionare nicht mehr: zwei hatten sich nach Indien flüchten können, alle anderen wurden 17 Monate in Tihwa in Haft gehalten, dann nach Kansu abgeschoben. Seitdem ist Sinkiang ohne Glaubensboten [6]. Auch aus Kansu mußten die Kapuziner bald melden, daß Weiterarbeit unmöglich sei [7]. Von den 33 Missionaren des Vikariates Paotingfu konnten 27 nicht mehr auf ihren Stationen bleiben, nachdem zwei ihr Leben verloren [8]. Bei alledem blieben die für China charakteristischen Plagen, Überschwemmungen und Mißernte, nicht aus, die sich um so schlimmer auswirkten, als durch den Krieg Hilfsaktionen sehr erschwert waren; diese trieben Millionen von Haus und Hof.

Man sollte erwarten, daß unter diesen Umständen zumindest ein Stillstand in der Mission eingetreten sei. Hier die Sprache der Zahlen, wobei ich zum Vergleich mit den vorliegenden Ergebnissen der drei ersten Kriegsjahre das Resultat der drei letzten Vorkriegsjahre zugefügt und der Klarheit halber die prozentuelle Zu- oder Abnahme in jeder Periode errechnet habe [9].

	1934/35	36/37	Zu-Abn. 1934/37 %	1937/38	38/39	39/40	Zu- bzw. Abn. 1937/40 %
1. Personal							
Ausländische Priester	2 575	2 777	7,8	2 920	2 979	3 064	4,9
Einheimische Priester	1 754	1 898	8,2	1 941	2 026	2 091	7,7
Ausländische Brüder	532	619	16,3	598	585	?	?
Einheimische Brüder	635	762	20	744	677	?	?
Ausländ. Schwestern	1 995	2 224	11,5	2 284	2 281	2 344	2,6
Einheim. Schwestern	3 418	3 769	10,2	3 781	3 852	4 088	8,1

4 Les MC 1940, 14, bringen eine Liste von 39 Namen für Juli 1937 bis Juli 1939. Bis Dez. d. J. mußten weitere 12 ihr Leben lassen (ebd. 256 u. a.). Für 1940 meldet das BCP 1941, 417, fernere 26 Opfer. Im November und Dezember 1941 fielen wieder 6 Missionare.

5 Fides vom 19. Juli 1941.

6 BCP 1941, 72 f.

7 Les MC 1940, 38.

8 Ebd. 1942, 111.

9 Die Zahlen sind gegeben nach dem jeweiligen Annuaire des missions cath. de Chine. Nur die Ziffern über die weltl. Schüler entstammen den CCS 1941, 39 ff, 129 ff; für 1940 aber der MR 1940, 218 ff, u. dem Cat. of the Cath. Univ. of Peking 1939/40.

	1934/35	36/37	1934/37 Zu- Abn. %	1937/38	38/39	39/40	1937/40 Zu- bzw. Abn. %
2. Erfolge (in 1000)							
Katholiken	2 818	3 018	7,1	3 082	3 182	3 262	5,8
Taufen Erwachsener	96	89		87	106	111	
Katechumenen	495	517		601	654	576	
3. Schulen							
Stud. in Gr. Seminar.	935	959	2,5	918	972	1 164	26,7
Stud. in Kl. Seminar.	4 021	3 944	—2	3 652	3 518	3 601	—1,4
Stud. der 3 Univ.	1 061	1 392	31,2	1 073	2 158	2 549	137,5
Mittelschüler	11 202	18 713	67	17 696	16 343	20 520	15,9
Volksschüler (1000)	170	174	2,3	164	206	215	31,2

Das Jahr 1940/41, für das keine Gesamtstatistik vorliegt, hat ohne Zweifel weitere Fortschritte gebracht. Die Katholikenzahl dürfte 3 300 000 gut erreicht haben, nach den Berichten mancher Sprengel zu schließen. Es sind mir die Berichte der Steyler Vikariate Südschantungs zur Hand, die alle einen Zuwachs zeigen: Tsingtao 992, Yenchow 1939/41 volle 4410 trotz einer Abwanderung von 7003, Tsaochowfu 2456 und Yangku 1342. Ähnliche Resultate haben sicher auch andere Gebiete gehabt, da die oben erwähnten Hindernisse auch in Schantung sich zeigten. Die drei katholischen Universitäten wurden 1940/41 von 3138 Studenten besucht und im folgenden Jahre von 3579 [10]. Nur der Zuwachs an ausländischem Missionspersonal dürfte aufgehört haben wegen des inzwischen ausgebrochenen europäischen Krieges, wenn auch gewiß noch Missionare den Weg nach China fanden, z. B. mehr als zwei Dutzend Steyler Missionare. So konnte die Fides-Agentur melden, daß sich von den bisherigen vier Kriegsjahren das erste am schlimmsten für die katholische Mission ausgewirkt habe [11].

Der Schlüssel dafür? Es wirkte die gleiche Kraft, die auch in der Urkirche so staunenswerte Erfolge zeitigte: die christliche Caritas. Und keine Zeit gab der chinesischen Mission bessere Gelegenheit, den Heiden das Christentum in seiner überragenden Vollkommenheit zu zeigen als diese Jahre voll Not und Tod. Hören wir zuerst den Apostol. Delegaten: «Aus den Statistiken ... darf ich den Schluß ziehen: die ganze Missionsarmee hält ihre Stellungen ... Hat der Krieg einerseits der Missionstätigkeit so viele Tore verschlossen, so hat er doch die Tore der christlichen Liebestätigkeit weit aufgemacht. ... Auch dies Jahr darf ein großer Teil der ... Bekehrungen auf das Konto der Missionsliebestätigkeit gesetzt werden» [12]. In den beiden ersten Kriegsjahren fanden von seiten der Mission 19 912 573 Kranke und Verwundete erste Hilfe, 210 074 Aufnahme in ihre Spitäler und 920 907 Flüchtlinge monatelang ein Obdach [13], im dritten wurden wenigstens 180 000 aufgenommen [14]. Über das vierte berichtet Fides: «Es hat 50 Millionen

10 BCP 1941, 251 f, 549, 553, 563.
11 Fides vom 4. Okt. 1941.
12 Jahresbericht 1939/40 Mgr Zanins, nach Fides vom 19. Juli 1941.
13 Fides vom 13. Jan. 1940.
14 BCP 1941, 417.

Erläuterungen zur nebenstehenden Karte

Die hier stehenden Ziffern stimmen mit den auf der Karte angegebenen überein. Die drei mit * bezeichneten Gebiete konnten aus raumtechnischen Gründen leider nicht eingezeichnet werden. Auch die dem einheimischen Klerus anvertrauten Gebiete sind der Vollständigkeit halber hier (ohne Nummer) angeführt. — D: Diözese, V: Vikariat, P: Präfektur, M: Mission.

Mandschukuo

* Kiamusze P OMCap
* Yenki V OSB Ott.
1 Tsitsikar P SMB
2 Kirin V ME
3 Szepingkai V MEQ
4 Lintung P MEQ
5 Mukden V ME
6 Fushun V MM
Chifeng P WKl.
7 Jehol V CJCM

Mongolei

8 Urga M CJCM
9 Siwantze V CJCM
11 Suiyuan V CJCM
12 Ningsia V CJCM
Tsining V WKl.

Hopeh

Suanhwafu V WKl.
13 Peking V CM
14 Yungping V CM
15 Tientsin V CM
Ankuo V CM chin.
16 Chengting V CM
17 Shuntehfu P CM
18 Yihsien P Stigm.
Paoting V WKl.
Chaoshien V WKl.
Yungnien V WKl.
19 Sienhsien V SJ
20 Kingshien P SJ
21 Taming P SJ

Shantung

22 Tsinanfu V OFM
23 Chowtsun V OFM
24 Idushien P OFM
25 Chefoo V OFM
26 Weihaiwei P OFM
Lintsing P WKl.
Yangku V WKl.
27 Tsingtao V SVD
28 Ichowfu V SVD
29 Yenchowfu V SVD
30 Tsaochowfu V SVD

Shansi

31 Tatungfu V CICM
32 Shochow V OFM
33 Taiyuanfu V OFM
34 Yutze P OFM
35 Luanfu V OFM
36 Kiangchow P OFM
Fenyang V WKl.
Hungtung P WKl.

Shensi

37 Yenanfu V OFM
38 Tungchow P OFM
39 Sanyuan P OFM
40 Sianfu V OFM
Fengsiang V OFM chin.
Chowchih P WKl.
41 Hinganfu P OFMConv
42 Hanchung V SM

Kansu-Sinkiang

43 Tsinchow V OMCap
44 Pingliang P OMCap
45 Lanchow V SVD
46 Sining P SVD
* Sinkiang P SVD

Kiangsu

47 Shanghai V SJ
48 Suchow V SJ
Haimen V WKl.
Nanking V WKl.

Anhwei

49 Pengpu V SJ
50 Wuhu V SJ
51 Anking V SJ
52 Tunki P CMF

Honan

53 Sinyang V SVD
54 Sinsiang P SVD
Chumatien P WKl.
55 Kweitehfu V ORSA
56 Weihweifu V SM
57 Kaifeng V SM
58 Nanyangfu V SM
59 Chengchow V Parma
60 Loyang V Parma

Szechwan

61 Tatsienlu V ME
62 Ningyuan V ME
63 Suifu V ME
64 Chengtu V ME
65 Chungking V ME
Kiating V WKl.
Shunking V WKl.
Wanhsien V WKl.

Hupeh

Shinan V WKl.
Siangyang P WKl.
Puchi P WKl.
66 Laohokow V OFM
67 Ichang V OFM
68 Shasi P OFM
69 Kichow V OFM
70 Wuchang V OFM
71 Hankow V OFM
72 Suihsien P OFM
73 Hanyang V SSCol.

Hunan

74 Yochow P OESA
75 Lichow P OESA
76 Changteh V OESA
77 Yuanling V CP
78 Paoking P OFM
79 Yungchow P OFM
80 Hengchow V OFM
81 Siangtan P OFM
82 Changsha V OFM

Kiangsi

83 Nancheng V SSCol.
84 Kanchow V CM
85 Kianfu V CM
86 Nanchang V CM
87 Yukiang V CM

Chekiang

88 Hangchow V CM
89 Ningpo V CM
Taichow V CM chin.
90 Lishui P Scarb.

Fukien

91 Shaowu P SDS
92 Kienow P OP
93 Funing V OP
94 Foochow V OP
95 Tingchow P OP
96 Amoy V OP

Kwangtung

97 Swatow V ME
98 Canton V ME
99 Pakhoi V ME
100 Hainan P CSSC
101 Macao D WKl.
102 Hongkong V SM
103 Shiuchow V SS
104 Kaying V MM
105 Kongmoon V MM

Kwangsi

106 Wuchow V MM
107 Kweilin P MM
108 Nanning V ME

Kweichow

109 Langlong V ME
110 Kweiyang V ME
111 Shitsien P MSC

Yunnan

112 Yunnanfu V ME
Chaotung P WKl.
113 Tali P SCBeth.

HINAS MISSIONSGEBIETE 1944
Lazaristen
Kapuziner
Sem. Quebec
Jesuiten
Sem. Parma
Jrisch. Sem.
Steyler
sellsch. mit nur einer chin. Mission sind
m betreffenden Gebiet beigefügt.
e Sprengel des einheim. (Welt- u. Ordens-)
erus sind mit Namen eingetragen.
Diözese
Ap. Vikariat
Ap. Präfektur
Selbst. Mission
Sem. Bethl.
Chihfeng
Tsining
Suanhwa
Paoting
Ankuo
Chaoshien
Lintsing
Yangku
Yuanchia
Hungtung
Fenyang
Fengsiang
Chowchih
Churnatien
Nanking
Haimen
Siangyang
Wanhsien
Shunking
Kiating
Shinan
Puchi
Taichow
Scarb.
Chaotung
Sales.
FORMOSA
OFMCon.
CMF
MSC
CP
SDS
CSsC
H. Emmerich SVD.

Flüchtlinge, die Katholiken unterhalten davon 1½ Millionen in entsprechenden Lagern. Der Krieg ist für die Mission eine schwere Bürde, hat aber auch ihr Ansehen erhöht. Die Bekehrungszahl wächst immer noch ... Diese Bewegung ist besonders stark in den vom Krieg heimgesuchten Gegenden» [15]. Zum Abschluß einige Kernsätze aus einer Rede einer hochgestellten chinesischen Persönlichkeit, des P. Cölestin Lou Tseng Tsiang [16]: «Ich muß nun mit tiefer Rührung der Nächstenliebe gedenken, die alle Missionäre heldenhaft betätigt haben ... Unser Volk bewundert jene Männer ... Die Dankbarkeit der Chinesen läßt nicht auf sich warten. Sie hat ein greifbares Mittel gefunden, um zu zeigen, daß sie die Gesinnung einer solchen Hingabe begriffen hat: Unsere Obrigkeiten haben beschlossen, den christlichen Religionsunterricht in den Stundenplan unserer Schulen aufzunehmen ... Wir haben allen Grund zu hoffen, daß die diplomatischen Beziehungen (am 25. 2. 1943 aufgenommen) auch tatsächlich andauern werden».

II. Die katholische Mission in China 1941—1945.

1. Unerfreuliches.

Eine radikale Wandlung brachte der schwergeprüften, aber trotzdem günstig fortschreitenden Mission der Ausbruch des japanisch-amerikanischen Krieges am 7. Dez. 1941, wodurch sich Japan den Achsenmächten anschloß und China automatisch alliierter Verbündeter wurde. Wie dieser Vorgang sich auf die Mission auswirken mußte, leuchtet sogleich ein, wenn wir einen Blick auf das Missionspersonal werfen. Hauptträger der Glaubensverkündigung ist der Missionspriester. Von den 5155 (1940) kamen $^3/_5$ = 3064 aus dem Ausland. 85 % gehörten 1939 einer der beiden kriegführenden Gruppen an: 556 Franzosen, 473 Italiener, 427 Deutsche und Österreicher, 309 Belgier, 297 aus USA, 269 Spanier, 140 Holländer, 125 Kanadier, 87 Iren, 45 Schweizer, 44 Portugiesen, 33 Polen, 30 Ungarn, 27 aus zehn anderen Nationen [17]. Ungezählte mußten nun den Weg ins Internierungslager antreten: im besetzten wie im unbesetzten Gebiete die von der herrschenden Partei als Gegner betrachteten Ausländer. So heißt es im Bericht des Generaldelegaten der 28 chinesischen Missionsgebiete der Franziskaner [18]: «In Shensi sind die Patres frei ... Henchow aber, Changsha, Siangta und, wie es scheint, auch Laohokow müssen wir ausnehmen: hier weilen Bischöfe und Missionare in Lagern zusammen». So ging es aber vielerorts. Zum Glück scheinen die französischen und belgischen Missionare von beiden Parteien im allgemeinen verschont geblieben zu sein, von den Parisern

---

15 Fides vom 17. Jan. 1942.

16 Lou Tseng Tsiang war ehemals chin. Gesandter im Haag, Petersburg und Bern, dann der erste Außenminister der chin. Republik bis 1920, trat 1927 in den Benediktinerorden ein und wurde 1935 zum Priester geweiht von Msgr Costantini, dem früheren Ap. Delegaten in China und jetzigem Sekretär der Propaganda. P. Cölestin, wie er jetzt heißt, hielt den erwähnten Vortrag am 13. Juni 1943 in Antwerpen. Zitiert nach «Bethlehem» 1944, 500.

17 BCP 1940, 640.

18 AOFM 1943, 18.

wie von den Scheutveldern liegen nur vereinzelte derartige Nachrichten vor. Von den dort zahlreichen Franziskaner-Missionärinnen Mariens wurde es mir direkt bestätigt [19]. Immerhin wurden durch diese Internierungen in die Missionsfront klaffende Breschen geschlagen. Die eine Nachricht, daß an 500 Missionare und Schwestern aus einem Lager in Schantung nach langwierigen Verhandlungen entlassen und nach Peking geschickt wurden, besagt genug [20]. Die Behandlung der Internierten ist unterschiedlich. Von beiden Seiten hört man Stimmen, die klagen, aber auch solche, die rücksichtsvolles Entgegenkommen melden. Die internierten Patres von Sinyangchow z. B. loben die Behandlung und wurden inzwischen wieder freigelassen [21]. Ob sie nun gut behandelt oder in andere Gegend abgeschoben wurden, das Herz dieser Glaubensboten bleibt sorgenschwer: der Gedanke an ihre verwaiste Herde drückt, auch wenn es ihnen persönlich noch so gut geht.

Wir können uns nun unschwer ein Bild der jetzigen Missionslage machen. Die zurückgebliebenen Missionare müssen, obschon sie selber keine Verstärkung aus der Heimat erhalten, auch noch die verwaisten Nachbargebiete betreuen. P. Engemann SVD berichtet [22]: «Im Vikariat Yenchow können wir auf den meisten Stationen noch fast ungehindert arbeiten. Die Arbeit ist allerdings sehr erschwert durch den Mangel an Mitarbeitern. Einige von unseren Mitbrüdern sind zur Aushilfe zu unseren südlichen Nachbarn, um im Gebiet der kanadischen Jesuiten die Lücken auszufüllen.»

Die Gefährdung von Leben und Eigentum hat bei alledem nicht aufgehört. Im Vikariat Hongkong wurden drei Missionare von Räubern ermordet [23]. Für die meisten Franziskanergebiete sind die Klagen ganz gleichlautend über den «diabolicus furor Rubrorum» [24]. P. Aug. Müller SVD schrieb [25]: «In unserem Vikariat Ichowfu ist viel ‚kaputt', besonders was die großen Landresidenzen angeht. Mit Ausnahme von zweien sind alle ausgeraubt, zum größten Teil zerstört und ohne Priester. Die beiden noch übrigen fristen ein kümmerliches Dasein unter Leitung von chinesischen Priestern. Wir europäische Priester sitzen in den sicheren Stadtresidenzen, vielfach ohne rechte missionarische Arbeit, da die Christen meist auf dem Lande wohnen ... Großer Zuwachs ist augenblicklich nicht möglich». Wenige Wochen später, am Feste

---

19 Privatmeldung. — Da nach einer brieflichen Mitteilung vom 22. Februar 1943 in Szepingkai (Mandschurei) anfangs 1943 120 Missionare mit drei Bischöfen interniert waren, ist sicher, daß hier neben kanadischen, amerikanischen vorab die holländischen und belgischen Missionare ihrer Freiheit beraubt sind, die sich auch noch zu Beginn des Jahres 1945 in Internierungshaft befanden. (Red.)

20 Telegramm von Mgr Zanin. — Fides vom 28. Aug. 1943. — Im Frühjahr 1943 wurde im freien China nach den persönlichen Erklärungen Chiang Kai-scheks einer Delegation amerikanischer Katholiken gegenüber den deutschen und italienischen Missionaren weitgehende Bewegungsfreiheit geboten. IRM 1944, 84.

21 Fides vom 12. Dez. 1942 und Brief von P. Sermon SVD aus Yenchow v. 17. 5. 1944.

22 Brief aus Ningyang vom 2. Februar 1944.

23 Le MC Febr. 1943.

24 Mitteil. P. Walter OFM vom 30. Jan. 1945.

25 Brief aus Chühsien vom 26. April 1944.

Christi Himmelfahrt, wurde er von den Roten erschossen und ein chinesischer Neupriester schwer verletzt [26]. «Fast alle Missionare werden auf ihren Stationen festgehalten», heißt es aus Tsaochowfu [27]. Und aus Yenchow [28]: «Wir waren bei den Kommunisten gefangen. Nach uns haben noch manche das gleiche Schicksal teilen müssen». «Manche von uns sitzen auf Igelstellung. Die meisten unserer Missionsgebiete sind von den Roten besetzt und für die Missionierung einfach unmöglich geworden.» Mgr. Tien klagt [29]: «Das Missionswerk ist in großer Gefahr». Und in seinem ersten Jahresbericht aus Tsingtao: «Das Missionieren ist in der gegenwärtigen Zeit doch eine recht schwierige Sache. Auf viele Landstationen können die Missionare nicht mehr hin» [30]. Steigende Teuerung, eine fünf-, zehn-, ja zwanzigfache, geht mit den sich immer mehrenden Vernichtungen Hand in Hand. P. Dahlenkamp SVD meint [31]: «Wir verkaufen Häuser und leihen Geld, auch helfen die Christen mehr als je, trotzdem viele oder fast alle sich erbärmlich durchschlagen, weil ihnen von allen möglichen marodierenden Instanzen das letzte genommen wird. Es herrscht viel Hungersnot und Teuerung. Es geht nur um den persönlichen Unterhalt der Missionare und den Bestand des Priesterseminars. Das Arbeiten wird in dem Maße eingeschränkt, als die Kommunisten vordringen ... Der äußere Druck und die innere Unterminierung gehen andauernd weiter ... Es ist nicht ausgeschlossen, daß eine bolschewistische Welle über das ganze Land geht. Manches (von den Christen) fällt natürlich ab, aber in Bezirken, die als gut bekannt sind, hat man von den Kommunisten schon gehört, daß das Gehirn der Christen ihrer Mentalität gegenüber hoffnungslos vernagelt wäre.» — All diese Nachrichten stammen aus den fünf gleichen Vikariaten Südschantungs, die in der ersten Kriegsperiode 1937/41 gegen 37 000 Erwachsene taufen konnten und deren Christenzahl um 40 000 stieg! Tsingtao, von dem aus der zweiten Periode allein noch ein genauer Bericht vorliegt, hatte dagegen 1943 um 140 Christen weniger als 1941!

Selbstverständlich herrscht diese unruhige Lage nicht in allen Provinzen, statt dessen oft ein anderes Hemmnis. Honan meldete fünf Millionen Menschen in Hungersnöten [32], P. Regional Burkhardt SJ ein erchütterndes Beispiel gleicher Art aus Kinghsien, Hopeh [33], und wenige Monate später [34]: «Ein Großteil der Bevölkerung lebt ausschließlich von Baumblättern, Baumrinden, wilden Kräutern, Erdnußschalen und stirbt darum bei der kleinsten Erkrankung ... Eine große Gnade wurde uns zuteil: unsere Misisonare konnten und können auch jetzt alle ihren Seelsorgsarbeiten nachgehen .. Hat auch die finanzielle Not die meisten unserer Schulen geschlossen und die Katechisten gezwungen, ihr Brot für sich

26 Brief des P. W. Bohlen SVD aus Kaomi vom 4. Juli 1944.
27 Rundbrief SVD vom 11. Mai 1944.
28 Briefe des P. Sermon SVD aus Yenchow vom 9. Sept. 1943 und 17. Mai 1944.
29 Brief aus Yangku vom 18. Sept. 1942.
30 Jahresbericht aus Tsingtao vom 25. Nov. 1943.
31 Brief aus Tsingtao vom 25. Mai 1944.
32 Le MC 1943, 53.
33 Brief aus Kinghsien vom 9. Dez. 1943.
34 Brief vom 15. April 1944.

und ihre Familie anderswo zu verdienen, so konnte die Seelsorgsarbeit des Missionars den Christen viel Trost und Hilfe bringen. Die Schließung der Außenschulen ist freilich ein schwerer Schlag für die Missionsarbeit, der ... tiefgehende Folgen haben muß». Der Apostol. Präfekt der gleichen Mission, Mgr. Brellinger, schreibt [35]: «Überall noch, Gott sei Dank, freudiges Schaffen, obgleich die zu Gebote stehenden Mittel sehr kurz sind. Für den Unterhalt der Patres und ihrer nächsten Mitarbeiter kommen jetzt ganz die Christen auf, und es ist staunenswert, was sie trotz der eigenen Dürftigkeit noch alles für ihren Missionar übrig haben. Das ist sicher ein großer Trost und Ansporn für uns alle». Ein Jahr darauf [36]: «Die Missionare sind fest an der Arbeit, können alle ihre Gemeinden besuchen. Katechumenen im allgemeinen nur vereinzelte, die Zeitumstände sind schuld daran». Gehen wir noch weiter zum Norden, nach Mandschukuo! In Tsitsikar schreitet die Mission nach allen Briefen um die Jahreswende 1942/43 voran, wenn auch langsam [37]. Teilweise können die Außenstationen nicht besucht werden, weil für jede Reise polizeiliche Bewilligung erfordert ist [38]. Beklagt wird der Nachwuchs an Missionaren und bei der herrschenden Teuerung, wie überall, der Mangel an Mitteln [39].

2. Erfreuliches.

Diese Notlage hat auch ihr Gutes, das dem Missionsziel, der bodenständigen Kirche, sehr dienlich sein kann: die chinesischen Christen unterstützen nach Kräften die Mission. Ich erinnere an die bereits zitierten Äußerungen P. Dahlenkamps SVD und Mgr. Brellingers SJ, Hören wir noch H. H. Schnetzler SMB aus der Präfektur Tsitsikar [40]: «Die Christen helfen jetzt auch gern, da es uns an Geld fehlt; man hat ihnen ja früher auch geholfen ... Ich finde, daß dieses Opferbringen dem Christentum erst recht Halt gibt». Für den Verein der Glaubensverbreitung opferten die chinesischen Katholiken 1932 14 363 mex. Dollar, 1940 über 60 000 [41].

Dem Ziel der chinesischen Volkskirche dient letztlich auch die Errichtung der chinesischen Gesandtschaft in Rom, wo S. Exz. Cheow Kang Sie im März 1943 sein Beglaubigungsschreiben überreichte. Diese Tatsache schließt, auch nach außen hin, offiziell die Periode des «französischen Protektorates» ab, das tatsächlich bereits seit der Errichtung der Apost. Delegatur in China beseitigt war. Für ein noch besseres und verständnisvolleres Zusammenwirken zwischen dem Nationalen China und der Mission setzten sich vor allem ein: eine Konferenz der Missionsobern des freien China [42] und der aus seinem Vikariat vertriebene

---

35 Brief aus Kinghsien vom 25. April 1943.
36 Brief P. Burkhardts SJ aus Kinghsien vom 23. März 1944.
37 Bethlehem 1944, 10 f.
38 Ebda 1944, 126.
39 Ebda 1944, 102.
40 Ebda 1943, 491.
41 Collectanea C. S. 1941, 31.
42 IRM 1943, 76.

Apost. Vikar von Nanking, Mgr. Yüpin. der sowohl durch seine Vortragstätigkeit in Amerika, wie auch durch eine rührige Arbeit in Tschungking die katholische Kirche in der Öffentlichkeit des Nationalen China würdig vertritt. Nebst regelmäßigen Radiovorträgen und Ansprachen geht auf ihn die Übersetzung der päpstlichen Friedenskundgebungen und Friedensprogramme zurück, die im freien China eine weite Verbreitung gefunden haben [43]. — In Tschungking starb nach letzten Diensten zum Wohle des von ihm heißgeliebten China P. Vinzenz Lebbe am 24. Juni 1940 [44].

Aus den angeführten Gründen liegt jetzt vielerorts die Hauptlast der Mission auf den Schultern des chinesischen Klerus. Seit 1923, d.i. fast dreieinhalb Jahrhunderte nach Beginn der neuzeitlichen Mission, hat Rom ihm eigene Sprengel überlassen. 1940 betreuten ⅓ aller chinesischen Priester in 16 Vikariaten und 8 Präfekturen 600 000 Getaufte. Rom ging noch weiter: es unterstellte auch Gebiete mit ausländischen Missionaren einheimischen Bischöfen. So übernahm 1941 Msgr Chang SVD das Vikariat Sinyangchow und 1942 Msgr Tien SVD Tsingtau.

Das Stärkeverhältnis des ausländischen Klerus zum einheimischen betrug 1940 rund 3 : 2 und dürfte heute fast 1 : 1 sein. Bei der jetzigen Lage der missionierenden Genossenschaften in Europa wird sich diese Proportion rasch weiter zugunsten der chinesischen Priester verschieben. Jeder erkennt heute die Bedeutung des eingeborenen Klerus, und jeder Missionsbischof sieht das Priesterseminar als das opus primarium aller Missionswerke an und wendet das letzte dafür auf. Die neuesten Angaben lauten für China: 4261 Schüler in 108 Kleinen Seminarien und 1010 Theologen in 26 Großen Seminarien [45]. Eine Fügung der Vorsehung dürfen wir darin erkennen, daß die Seminarien weiterhin gut besucht sind. «Mehr Schüler als je», meldet beispielsweise Tsitsikar [46]. Die Einrichtung der Regionalseminare gehört unbedingt unter «Erfreuliches», erfreulich in wirtschaftlicher, personeller und erzieherischer Hinsicht. Es kam früher mehr als einmal vor, daß ein einziger Missionar den Unterricht im Seminar erteilen mußte. Wie anders sieht es doch in einem Regionalseminar aus! Das Juni-Juli-Heft der Collectanea Comm. Syn. 1942 ist ganz den Seminarien gewidmet, und sämtliche Artikel sind von den Professoren SJ des Regionalseminars in Kinghsien, Hopeh, geliefert. Man hat gleich den Eindruck, eine derartige Anstalt ist unseren europäischen ebenbürtig. Auch die in diesen Jahren erschie-

---

[43] IRM 1944, 84.

[44] Le Père Lebbe Missionnaire de Chine. Témoignages à l'occasion de sa mort. Louvain 1941.

[45] L. Bossens, Le Cinquantenaire de l'oeuvre de St. Pierre Apôtre, Fribourg 1943, S. 9; J. Beckmann, der Einheimische Klerus in den Missionsländern. Freiburg 1943, 29 f. — Die Not der Seminarien ist angesichts der allgemeinen Not- und Kriegslage in einzelnen Gegenden geradezu katastrophal, wie aus Hilferufen, vorab nach Amerika, hervorgeht. IRM 1945, 76. — Ein wohl typisches Beispiel berichtet P. Franz Burkhardt in einem Brief vom 9. XII. 1943 von einem Theologen des dritten Kurses, der infolge der furchtbaren Nöte seiner Familie zu deren Unterstützung heimgesandt werden mußte, aber seine Familie nicht mehr vorfand.

[46] Bethlehem 1944, 439.

nenen philosophischen und theologischen Lehrbücher beweisen reges wissenschaftliches Leben an diesen Priesterbildungsstätten [47]. In diesem Zusammenhang verdient auch das «Collegium Sinicum Ecclesiasticum» (Fu Jen University Clerical Academy) erwähnt zu werden, gegründet 1938 vom Apostol. Delegaten in China, Mgr Zanin, und angegliedert der Katholischen Universität in Peking. Dieses nimmt einheimische Priester des Welt- und Ordensklerus aus ganz China auf, um sie für den Lehrberuf auszubilden. In einem dreijährigen Kurs kann in zwei Sektionen, in chinesischer Literatur und Geschichte oder in den Naturwissenschaften, ein akademisches Diplom erworben werden [48].

Gleiches Leben entfaltet sich in den höheren Schulen, die anscheinend besser durchhalten als so viele Volksschulen. Die katholischen Universitäten haben in den Kriegsjahren ihre Hörerzahl verdreifachen können [49]. Die älteste unter ihnen ist bekanntlich die Aurora in Schanghai. Dies Missionszentrum von Zikawei schaute 1942 auf eine hundertjährige Vergangenheit zurück [50]. Die französischen Jesuiten errichteten hier 1873 ein Observatorium, 1903 eine Mittelschule und 1909 in der französischen Konzession die Universität mit drei Fakultäten (naturwissenschaftliche, juristische und medizinische) und einem dreijährigen Vorbereitungskurs. Die Mittelschule der Dames du Sacré Coeur wurde 1937 zum Aurora-College for Women ausgebaut und der Universität angegliedert, die 1941/42 843 Hörer und im Vorbereitungskurs 761 Studenten aufwies [51]. Im dortigen Studienhaus des Ordens weilten 1943 etwa 100 Theologen aus ungefähr 20 Nationen, die alle in Friede und Eintracht ihren Studien oblagen [52]. In Schanghai leiten die Kleinen Brüder Mariens mehrere Kollegien, die Salesianer eine Technische Schule, die Auxiliatrices du Purgatoire ein Kolleg für Töchter. — Ebenso haben die französischen Jesuiten ihre 1922 gegründete Mittelschule zur Hochschule erweitert (Hautes Etudes) für Handel und Industrie und 1943 durch Angliederung einer Literatur-Fakultät für Studentinnen zur Volluniversität [53]. 1941/42 war die Hochschule besucht von 491 Hörern und 884 Mittelschülern [54]. — Zuletzt, 1925, erstand in Peking die Fu Jen Universität mit drei Fakultäten, bis 1933 von Benediktinern, dann von Steylern geleitet. Diese wies 1941/42 an Hörern und Hörerinnen 2245 auf und in den drei zugehörigen Mittelschulen 1171 Schüler [55]. Für das Studienjahr 1944/45 waren die Anmeldungen für beide Abteilungen

---

47 Z. B. das neue Lehrbuch der Philosophie von den Professoren OFM des Regionalseminars in Hankow, das auch eine chin. Terminologie für die phil. Fachausdrücke bringt. — Ein ebensolches von P. Czech SVD, Prof. am Regionalseminar in Tsining-Taikiachwang. — Ferner die sehr günstig aufgenommene Dogmatik und Fundamentaltheologie von P. Maurus Heinrichs OFM, Prof. am Regionalseminar in Tsinanfu; Werke, die speziell die chin. Weltanschauung berücksichtigen.

48 Vgl. die Statuten, veröffentlicht in den CCS 1942, 167 ff.

49 Vgl. Anm. 10.

50 Les MC 1943, 15.

51 BCP 1941, 553.

52 Brief des P. Burkhardt SJ aus Kinghsien vom 26. Febr. 1943.

53 Derselbe im Briefe vom 22. Sept. 1943.

54 BCP 1941, 563.

55 Ebda 1941, 549.

noch höher[56]. Das angegliederte Collegium Sinicum Ecclesiasticum wurde oben bereits erwähnt. Erinnert sei hier daran, daß in den Laboratorien der Fu Jen der Weigl-Impfstoff hergestellt wird, der viele Missionare vor dem Tode durch Typhus gerettet hat[57]. Auch erstand hier 1940 das Museum für ostasiatische Ethnologie mit dem Publikationsorgan: «Folklore Studies» (1942). Die Monumenta Serica und die anderen von der Universität herausgegebenen Zeitschriften konnten regelmäßig weitererscheinen[58]. Peking besitzt auch in der 1936 von den Franziskanern gegründeten Sprachschule ein bedeutungsvolles Missionsunternehmen. Im ersten Jahre sollen die ausländischen Missionare dort die Umgangssprache erlernen, im zweiten das klassische Chinesisch, in einem weiteren Oberkurs von zwei Jahren tiefer in die chinesischen u. a. ostasiatische Sprachen eingeführt werden. 1941 besuchten 50 junge Missionare aus acht Gesellschaften diese Anstalt[59], und späterhin benutzten viele internierte Glaubensboten die erzwungene Mußezeit dazu, hier ihre Sprachkenntnisse zu vertiefen. So ist auch Peking, ähnlich Schanghai, ein Zentrum der chinesischen Mission. Allerdings sollte es im ungeheueren Reich der Mitte in jeder Provinz ein solches geben[60].

Hier ist ein Wort über die katholische Presse in China angebracht im Anschluß an ein eben erschienenes Buch[61]. Von den 562 religiösen Zeitungen und Zeitschriften erscheinen 405 in chinesischer Sprache, sind also für das Volk berechnet. Von diesen 405 sind 211 protestantisch und 74 katholisch, wie bei den Hochschulen ein äußerst ungünstiges

---

56 Brief des Rektors, P. Rahmann SVD, vom 11. Aug. 1944.

57 P. Jos. Rutten hat in Les MC 1941, 30, eine Statistik veröffentlicht. 1911—20 starben in China 49 junge Scheutvelder Missionare, davon 39 an Typhus. 1921—30 starben 35, wovon 23 an Typhus. 1931—40 starben 8, keiner von ihnen an Typhus! Seit Jan. 1931 werden alle Missionare jedes Jahr mit dem Weigl-Serum geimpft.

58 Wie Anm. 56.

59 Fides vom 8. Nov. 1941 und BCP 1941, 549. — Vgl. Otto Maas, Das neue Studienhaus der Franziskaner in Peking. MR 1941. 174—178. Die Scheutvelder Missionare unterhalten bereits seit 1926 eine ähnliche Studienanstalt für ihre Missionare, zunächst in Tientsin, dann in Peking, die Jesuiten seit 1937. Vgl. J. Beckmann, Die Stellung der katholischen Missionare zur chinesischen Kultur. KMJ 1942, 62.

60 Mit Recht bemerkt Lou Tseng Tsiang: «Diese Fortschritte sind trostreich. Sie sollen uns aber nicht von der Hauptsache des zu vollbringenden Werkes ablenken, nämlich von der Bildung einer kath. Gesinnung. Wir sind 450 Millionen Seelen, der gleichen Rasse, der gleichen Sprache, der gleichen Kultur und der gleichen Religion. Den Protestanten gelang es, für dieses Riesenvolk 22 Universitäten zu bauen. . . . Unsere getrennten Glaubensbrüder haben so eine studierende Jugend heranbilden können, die mit allen regierenden Schichten in Berührung getreten ist. Sie haben bis in die Regierung hinein unter den angesehensten Persönlichkeiten Glaubensbrüder. Was uns angeht, müssen wir eine große Lücke feststellen. Wir sind vielerorts abwesend, wo wir anwesend sein sollten. Wie kann man da verlangen, daß das katholische Leben in die chinesische Gesellschaft eindringe? Die klare Schlußfolgerung lautet: Die kath. Intellektuellen sind heute zum Apostolat berufen. Sie haben die Aufgabe, Christus und seine Kirche den Studierenden Chinas bekanntzumachen. Aus Mangel an einer solchen zwar schwierigen aber äußerst wichtigen Bewegung wird die Bekehrungsarbeit in China für lange Zeit lückenhaft und unvollständig bleiben.» — Bethlehem 1944, 498 f.

61 Dr. R. Löwenthal, The Religious Periodical Press in China. Vgl. die Zusammenfassung in den CCS 1940, 375—390.

Verhältnis, zumal die katholische Mission eine sechsfache Anhängerzahl aufweist und dementsprechend mehr Schulen und mehr Zeitschriften als die protestantische Mission haben sollte. Ungünstig ist auch die Verteilung dieser Blätter, da 16 in Peking, 8 in Schanghai, 5 in Macao, je 4 in Tientsin und Wuchang erscheinen, dagegen mehrere Provinzen ohne jedes katholische Organ sind. Die beiden Missionszentren Peking und Schanghai treten auch hier in Erscheinung. Eine Besserung in Bezug auf die katholische Presse soll nicht geleugnet werden, da etwa ¾ der Blätter erst seit 1927 erscheinen.

Die Tatsache, daß Hunderte von Missionaren gezwungen in Peking weilen und in erster Linie sich weiteren Sprachstudien widmen können, läßt auch auf katholischer Seite eine vermehrte Pressetätigkeit erwarten. Katholische Chinesen sagten einem geplanten Pressewerk der protestantischen Christlichen Nationalvereinigung (National Christian Council) ihre Mithilfe zu und leisteten für das Jahr 1942/43 eine Zahlung von 10 000 Dollar. Das Unternehmen sieht die Übersetzung christlicher Klassiker vor. Aus der Zeit vor der Renaissance werden übersetzt: Apost. Väter, Irenäus, Eusebius, Augustinus (Bekenntnisse und Gottesstaat), Nachfolge Christi und vor allem die Summa des hl. Thomas von Aquin, deren Übersetzung und Druck eigens von den amerikanischen Dominikanern finanziert wird. Auch die Vorarbeiten für ein katholisches chinesisches Lexikon sind in Verbindung mit dem Verlage Herder bereits weit vorangeschritten.[62]

*

Abschließend noch ein Satz aus der Rede des schon genannten P. Cölestin Lou OSB[63]: «Der katholischen Kirche wartet in meinem Lande eine große Zukunft. Dort harrt der Boden auf unsere katholische Kirche mit ihrem Glauben, ihren Sittengesetzen, ihrer Liturgie, ihrer Hierarchie und mit der Vielfalt ihrer Einrichtungen jeglicher Art. Sie entsprechen den Bedürfnissen der einzelnen, der Familien wie der Gesellschaft. Die Zukunft wird zeigen, daß der in allen literarischen Überlieferungen und in allen Herzen der Chinesen noch lebende Buddhismus, das kulturelle und sittliche Erbgut unserer Väter, seine würdige Krönung durch die Kirche erhält.» Möge auch Maria, Mittlerin aller Gnaden, Königin von China[64], diese heiß ersehnte Zukunft baldigst herbeiführen helfen!

---

62 Frank A. Smalley, Christian Literature in China. IRM 1944, 296—303. — Die von P. Buglio († 1682) übersetzten Teile der Summa wurden 1930/31 von der Synodalkommission neu herausgegeben (vgl. B. Biermann, Die chin. Übersetzung der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin. Divus Thomas, Freiburg 1931, 337-339), fanden aber infolge der heute schwer verständlichen hohen Sprache keine Verbreitung. (Privatmitteilung.)

63 Bethlehem 1944, 452 f.

64 Die Ritenkongregation hat am 5. Febr. 1941 das Fest «Maria, Mittlerin aller Gnaden, Königin von China» auf den 31. Mai als Fest 1. Klasse mit Oktav für China angeordnet. — BCP 1941, 301.

Handschriften zur Missionsgeschichte Chinas im Britischen Museum.

Von Prof. Dr. Joh. Beckmann, S.M.B., Schöneck (Nidw.).

Henri Cordier hat als erster 1882 auf die reichen Bestände des Britischen Museums in London für die Sinologie aufmerksam gemacht [1], aber von den Handschriften missionarischen Inhaltes nur einzelne genannt und auch diese, wie ein Vergleich im einzelnen zeigte, nur flüchtig eingesehen. Wohl hat er einzelne Dokumente veröffentlicht [2], doch dürfte es von Wert sein, eine kurze Übersicht über die Gesamtbestände der Handschriften zur chinesischen Missionsgeschichte zu bieten.

Für die beginnende Missionsarbeit der Jesuiten, zumal für ihre Tätigkeit in Makao, enthalten die Bände Add. 9858/60 wertvolle Einzelangaben [3]. Besonders zahlreich werden jedoch die Dokumente für die Geschichte des 17. und 18. Jahrhunderts und des Ritenstreites [4]. Die Bände Add. 26 816—18 entstammen der eifrigen Sammeltätigkeit des P. Jean François Foucquet S. J., des späteren Titularbischofs von Eleutheropolis [5], und enthalten vor allem Berichte, Abhandlungen und Briefe solcher Missionare, mit denen Foucquet persönliche Beziehungen unterhielt und die mit ihm auf Seiten Msgr. de Tournons standen. Die meisten haben Jesuiten zu Verfassern. Von Foucquet selbst dürfte auch die erste Bibliographie des Ritenstreites herrühren [6]. In einer leider

---

1 Manuscrits relatifs à la Chine (Notes bibliographiques), Revue de l'Extrême-Orient, I (Paris 1882), 113—120, 479—488; II (1883), 573—581. Diese Notizen haben alle an den einschlägigen Stellen der Bibliotheca Sinica I—V (Paris, 1904 ff), Aufnahme gefunden, ferner in den einzelnen Bänden von Streit-Dindinger, in BM.

2 Documents inédits pour servir à l'histoire ecclésiastique de l'Extrême-Orient. I. Correspondance du Père Foucquet avec le cardinal Gualterio. Revue de l'Extrême-Orient, I (1882), 16—51; Le Chinois du P. Foucquet. Ebd. I, 381—422, 523—571; Catalogus omnium Missionariorum RR. PP. Ordinis Sancti Dominici, qui Sinarum Imperium ad praedicandum Jesu Christi Evangelium ingressi sunt, 1556—1679. Ebd. II (1883), 58—66. (Ebd. auch die Listen der Franziskaner, Augustiner und Propaganda Missionare.) Catalogus Ecclesiarum existentium in Imperio Sinarum. Ebd. II, 66—71.

3 Für die Geschichte von Makao ist ferner von großem Interesse Add. 27 377 History of Macao, by Sir Andreas Ljungstedt (Folio, 308 ff auf chinesischem Papier), wertvoll vor allem durch die Abschrift von Dokumenten aus den Archiven von Makao. Die Handschrift ist nicht identisch mit den gedruckten Werken des Autors. Vgl. Bibl. Sinica II, 2310 f.

4 Add. 8 783; 16 913; 26 816—18; Eg. 2 212.

5 Vgl. über ihn Pfister, Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine. I (Changhai, 1932), 549—554 und die bibliographischen Angaben bei Streit-Dindinger, BM VII, 68—70. Vgl. auch F. Combaluzier, Notes d'Histoire Missionnaire. Nouvelles de Chine (1729—1734). Fragments de Copielettres de Mgr. J. F. Foucquet RHM XV (Paris 1938), 130—134.

6 Controversia Sinica seu tractatuum de Confucy et Maiorum vita defunctorum cultu, deque alys quibusdam Sinarum ritibus, tum pro Patribus e Societate Jesu, tum contra eosdem Scriptorum Catalogus. Add. 26 818, f. 177—200.

unvollständigen Handschrift versucht ein Missionar, der wohl unter den sogenannten Symbolisten (PP. Prémare, Bouvet, de Gollet, Foucquet) zu suchen ist, eine christliche Interpretation des Taoteking von Laotse[7]. Seine Stellungnahme zum einheimischen Klerus hat Msgr. Fouquet in ausführlicher Begründung dargetan in einem Memorandum, das für die Geschichte des einheimischen Klerus und die Missionsmethode von Bedeutung ist[8]. — Ein Beispiel, wie auch die spanischen Jesuiten der Philippinen trotz des Protestes des Provinzials der japanisch-chinesischen Mission, P. Valentin Cavalho im Jahre 1617[9] und trotz des Verbotes des Generals Claudius Aquaviva[10] die direkte Teilnahme an der chinesischen Missionsarbeit nicht aus dem Auge verloren, bietet die Beschreibung der Reise, Einkerkerung und Rückkehr des P. Adriano de las Cortes, 1625, welche er auf Geheiß des Provinzials der Philippinen P. Alonso de Humanas unternommen hatte[11]. — Von kultur- und missionshistorischem Interesse dürfte das erste mir bekannte Interview sein, das P. Joh. Grueber S. J. einem Vertreter des Herzogs von Toskana bei seiner Rückkehr aus China gab[12].

Das Oriental Departement des Museums birgt die chinesischen Handschriften. Die dort vorhandenen Wörterbücher, Grammatiken etc.

---

7 Textus quidam ex libro antiquissimo Tao te kim excerpti quibus probatur SSmae Trinitatis Mysterium Sinicae genti olim notum fuisse. Add. 26 818, f. 201—223. Der Autor bietet zunächst zu den einzelnen Abschnitten des Buches den chinesischen Text in chinesischer Schrift, dann die lateinische Übersetzung und endlich eine lateinische Erklärung. — Über die Symbolisten vgl. V. Pinot, La Chine et la formation de l'Esprit philosophique en France. Paris 1932, 148 ff.

8 Responsum Epicopi Eleutheropolitani ad quaestionem hanc gravissimam: «An Potissimum id temporis dum fervet apud Sinas generalis contra christianam fidem Persecutio, ad sacerdotium promovere nativos sinenses expediat». Add. 26 817, f. 144—163 — mit eigenhändigen Verbesserungen Foucquets und seiner Unterschrift: Sic sentio 20 juliy 1726.

9 Eine portugiesische Kopie in Add. 9 856, f. 114 ff. Über andere Handschriften und einen Teildruck bei Colin-Pastells vgl. Streit, BM V, 430.

10 Henri Bernard, Les Iles Philippines du Gran Archipel de la Chine, in CCS 1936, 529.

11 Sloane, Span. M. S. 1005. Der erste Teil in 32 Kapiteln, f. 1—141, enthält den Reisebericht und die Beschreibung von Land und Leuten, der zweite, f. 142—171, eine Reihe feiner Zeichnungen über chinesische Sitten und Gebräuche mit indischer Tinte, so klar und scharf, als ob die Zeichnungen von gestern wären. Ein dritter Teil, welcher die Missionsgeschichte bringen sollte, bricht mitten im Satz ab (f. 174). Die Angaben bei Don Pascual de Gayanges, Catalogue of the Manuscipts in the Spanish Language in the British Museum, II (London, 1877), 291, sind durchwegs falsch. Er nennt den Autor einen «Franciscan friar in the Philippine Islands», obwohl seine Zugehörigkeit zum Jesuitenorden klar angegeben ist. Dann datiert er die Reise auf 1621, obwohl die Daten genau angegeben sind: 25. I. 1625 Abreise von Manila und 25. V. 1626 Rückkehr nach Manila. — H. Bernard l. c. kennt dieses Reiseunternehmen nicht. Seine Behauptung, die spanischen Jesuiten seien laut Befehl des Generals nur noch via Lissabon und Goa nach China abgereist, stimmt also nicht. — Auch über P. Alonso Sanchez S. J. finden sich einige Angaben in den Bänden Add. 9 860 und 13 977. Von P. Juan Pobre O. F. M. enthält Harlez, 3570, f. 330—336, eine Kopie des Memorandums an den spanischen König, um von ihm die Zulassung von Fanziskanermissionaren für Japan und China zu erwirken. Vgl. Streit, BM IV, 488.

12 Add. 16 506, f. 227—312. Ragguaglio d'un discorso havuto con un Padre della Compagnia venuto della China a di 21 Genaro ab Incarne 1665 in Firenze. Der gesamte Band trägt den Titel: Scritture varie concernenti al Gran Duca di Toscana.

haben fast ausnahmslos katholische Missionare zu Verfassern und sind von H. Cordier verzeichnet worden. Doch eine Handschrift, welche die vollständige Übersetzung der vier Evangelien enthält, scheint ihm entgangen zu sein, verdient aber die besondere Aufmerksamkeit der Sinologen und Missionshistoriker [13].

Reichhaltiger als für die Gesamtmission sind die Dokumente für einzelne Missionsgebiete und einzelne Missionare. Über die Jesuitenmission werden Briefe und Berichte aufbewahrt von den Patres Valignano [14], den beiden Tibetreisenden Bento de Goes und P. d'Andrade [15], den Portugiesen P. Luis de Sequeira, Antonio de Magalhaens, Joze de Monthanha, Manuel de Sa, Joze Suarez, den Italienern Andreas Lubelli, und Nic. Giampriamo, den Deutschen M. Martini, K. Stumpf, K. Kastner [16], Ign. Kögler, und vor allem von den Franzosen Noël, de Maillas, Bouvet, de Prémare, Noelas, Gerbillon, Hervieu, Le Favre, Greslon, de Gollet, de Hainin [17], Parrenin, Provana [18], Foucquet, Gaubil, Amiot, dem chinesischen Jesuiten Yang u. a. m. [19].

Über die Mission der spanischen Franziskaner enthält das Museum keine Handschriften, wohl aber über die Franziskaner-Missionare der Propaganda, die gegen Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts nach China gesandt wurden, vor allem von Bernhardin della Chiesa, dem ersten Bischof von Peking [20], dann von den Apostolischen

13 Sloane 3599, 375 ff. Das MS. wurde bereits 1801 von dem italienischen Sinologen Dr. Antonio Montucci beschrieben: A full account of a Chinese Evangelical Ms. in the British Museum, with a specimen and Table of its contents. Gentleman's Magazine, Okt./Nov. 1801; ferner machte das Bulletin of the Catholic University of Peking, Nr. 6 (1930), 80—82, darauf aufmerksam. Ziemlich sicher ist, daß die Handschrift, die aus europäischem und chinesischem Papier besteht, in Europa oder auf der Reise begonnen und in Kanton vollendet wurde und zwar in den Jahren 1737/38. Bereits 1739 wurde sie Sir Hans Sloane geschenkt, der sie dem Museum vergabte. Da die einheimischen Priester von Neapel meist via London nach China reisten, ist es nicht ausgeschlossen, ja sogar wahrscheinlich, daß einer der chinesischen Priester Verfasser der Übersetzung ist.

14 Vor allem Add. 9 852, f. 1—37 «Sumario de las cosas que perteneçen a la Prouincia de la India Oriental ...», 1579 besonders f. 11—12 De la Casa de la China.

15 Add. 9 854, f. 38—67, 92—132. Diese Berichte wurden benutzt von H. Payne, Jahangir and the Jesuits, with an account of the travels of Benedikt Goes, London, 1930, und nach ihm von H. Bernard, Le Frère Bento de Goes, Tientsin, 1934.

16 Neben einigen Briefen findet sich von ihm auch Add. 16 913, f. 44—59, ein Exemplar des xylographischen Druckes «Relatio sepulturae ... S. Francisco Xaverio erectae in Insula Sanciano» 1700 (Streit-Dindinger, BM VII, 1), das auch Paul Pelliot bei der Aufzählung von Exemplaren xylographischer Drucke in europäischen Bibliotheken und Archiven entgangen ist (T'oung Pao, 23 [1924], 355 ff.).

17 Der Name fehlt bei Pfister, Notices Biographiques.

18 Nebst Brieffragmenten enthält Add. 26 816, f. 1—104, eine ausführliche Schilderung der Begräbnisfeierlichkeiten für P. Provana, der auf dem Meere starb und 1722 mit allen chinesischen Begräbniszeremonien in Kanton beigesetzt wurde.

19 Es müssen sich im Archiv noch weitere Jesuitica befinden, zumal unter den Beständen der Royal Society of Science, die mit einer Reihe von Missionaren in Peking in Briefverkehr und wissenschaftlichem Austausch stand. Vgl. Jos. Brucker, La Chine et l'Extrême-Orient. In: Revue des questions historiques. T. 37 (Avril 1885), 534 ff.

20 Neben den von Cordier und Streit-Dindinger BM VII, 485, genannten Originalbriefen ein Hirtenbrief aus dem Jahre 1718 über die Ritenfrage mit eigenhändiger Unterschrift. Add. 26 817, f. 294—297.

Vikaren von Schansi und Schensi Basilius Brollo de Gemona [21], Franciscus Saraceni [22] und seinem Coadjutor Franc. Garretto de Ferrere und Joh. Ant. Buocher, dem Apost. Vikar von Hu Kwang J. Franc. de Leonessa [23], den Patres Carolus Horatii a Castorano [24], Aegidius del Sassello, Lodovice M. Maggi, Jakobus Tarin, Lukas Thomas u. a. m.

Eine Handschrift des 18. Jahrhunderts enthält wertvolle Dokumente zur Missionsgeschichte der Dominikaner, zumal für die Geschichte des Ritenstreites [25]. Es handelt sich vor allem um verschiedene kleinere Schriften des P. Dominikus Navarrete aus dem Jahre 1668 [26], Lösungen von Casus von P. Dom. Gonsalez, Rektor der Thomas-Universität in Manila, dem ersten Dominikaner-Gutachten in der Ritenfrage aus dem Jahre 1637 [27] und eine Verteidigungsschrift für P. Diego de Fabro von P. Franc. Varo aus dem Jahre 1671 [28]. Von literarischen Arbeiten sind vorhanden ein Exemplar des Wörterbuches von P. Antonius Diaz [29] und ein linguistischer Sammelband eines unbekannten Verfassers und Abschreibers, der ganz auf die missionarische Praxis zugeschnitten ist [30].

Über die Mission der spanischen Augustiner sind nur einige Angaben vorhanden, so eine Statistik mit Namen der Stationen und Missionare

---

21 Nebst einem Brief (1700) besitzt das Archiv zwei Handschriften seines Wörterbuches: Add. 25 316; 23 620—21. Vgl. Cordier, Bibliotheca Sinica, III, 1592.

22 Nebst Briefen vor allem ein Pastoralschreiben an seine Missionare mit genauen Instruktionen über die Sakramentenspendung, in der alle Sakramente mit Ausnahme der Priesterweihe behandelt werden. Add. 26 817, f. 299—306.

23 Einige Memoranden und Briefe zum Ritenstreit und vor allem die einläßliche Beschreibung seiner chinesischen Bibliothek, verfaßt von P. Carolus Horatii a Castorano, die 1739 als erster chinesischer Bestandteil der Propagandabibliothek einverleibt wurde. Add. 26 815, 528 pp. (Das MS zeigt Brandspuren und weist auf der letzten Seite noch den Stempel von Ara Coeli, Rom, auf. Es wurde 1865 der Bibliothek geschenkt.)

24 Sein Name begegnet des öftern, außer in einigen Briefen, als Kopist oder als Unterzeichner für die Echtheit der Dokumente, vor allem in den Bänden, die aus dem Nachlaß Msgr. Foucquets stammen, da P. Carolus Horatii nach seiner Rückkehr aus China mit diesem an der Propaganda zusammenwirkte. Vgl. über ihn die Zusammenstellung bei Streit-Dindinger, BM VII, 206—210.

25 Add. 16 933, ff 260. Von verschiedenen Abschreibern - spanische und lateinische Dokumente.

26 Soweit ich urteilen kann, handelt es sich zum großen Teil um Dokumentenabschriften, die auch P. Benno Biermann O. Pr., Die Anfänge der neuen Dominikanermission in China, Münster 1927, nicht benutzen konnte. Fol. 28 v enthält die Unterschrift: «Doi fu concorda con su Original Kuantung Avril 22 de 1688 Fr. Antonio de Sancta Maria, Preffdo Appco Ord, min. siñg.»

27 Vgl. Biermann 1. c. 64.

28 f. 227—260, ferner eine Briefkopie des P. Salvator a S. Thoma an Maigrot (1693), vgl. Biermann 1. c. XXI.

29 Add. 19 257. Vgl. Biermann 1. c. 211.

30 Add. 25 317, ff. 337. — Der Band, der nur oberflächlich von Cordier, Bibl. Sinica, III, 1632 beschrieben wurde, beginnt mit einem Wörterbuch der lengua Sangleya (f. 1—224), dann folgen f. 225—238 ein Rituale für die Sakramentenspendung, indem nur die Überschriften lateinisch sind, alles übrige chinesisch, f. 230—238 enthält einen ausführlichen Beichtspiegel in chinesischer Sprache, f. 239—279 eine Zusammenfassung der christlichen Lehre «en Sangley», f. 281—283 Fragen und Antworten für die Examen vor der Taufe Erwachsener, f. 283—288 eine Unterweisung vor der Taufe in extremis, f. 288—294 Modo de confessar à los Chinos — kein eigentlicher Beichtspiegel, aber eine genaue Worterklärung nach den 10 Geboten; f. 294—298

im Jahre 1765 [31], einige Briefe des Vizekönigs von Goa über Auseinandersetzungen mit den Jesuiten [32] und eine italienische Übersetzung des Itinerario de las Misiones des P. Sebastian Manrique [33]. — Von den Pariser Missionaren ist vor allem Msgr. Maigrot mit Briefen und Aktenstücken zum Ritenstreit vertreten [34].

Im Vergleich zu den römischen Archiven der Propaganda, der Vaticana etc. oder der Ajuda-Bibliothek in Lissabon sind die Londoner Bestände nicht besonders reich; sie bieten jedoch wertvolle Ergänzungen und sind, was für den Mann der Praxis oft sehr wichtig ist, bedeutend leichter zu erreichen als die der genannten Archive. Nach persönlichen Mitteilungen scheinen die kostbaren Handschriftenbestände trotz aller Bombardierungen gerettet zu sein.

La doctrina en lengua China enthält die gebräuchlichen Gebete, die 10 Gebote, 7 Sakramente etc., f. 299—313 Ritus für die Taufe Erwachsener mit chinesischen Fragen und Antworten, f. 313—337 Arte de lengua Chincheo (Grammatik); f. 357 r. bemerkt der Abschreiber, er habe das Original, das auf den Philippinen geschrieben worden sei, in der Bibliothek der Propaganda eingesehen. Die lengua chincheo sei der Dialekt der chinesischen Kaufleute von Manila, derselbe, wie er in der Provinz Fukien gesprochen werde. Die dortigen Bewohner würden durchwegs Chincheos genannt. — Wegen der Verbindung mit Fukien und der Chinesenseelsorge in Manila, wo die Chinesen Sangleyes genannt wurden, ist anzunehmen, daß ein oder mehrere Dominikaner die Verfasser sind.

31 Add. 13 976, f. 466.

32 Add. 20 912.

33 Add. 38 026 Über die port. Originalausgabe vgl. Streit, BM V, 138 f.

34 Add. 20 883 B; Eg. 2 212 (darunter auch Briefe von Nic. Charmot, dem Prokurator der chinesischen Mission, Basset und Le Blanc).

Watawa – schwarze Schwestern.

Von Dr. P. Laurenz Kilger O. S. B., Uznach.

Eingeborene Schwestern in Afrika, die einer Kongregation oder einem Orden angehören oder eine eigene Genossenschaft bilden, sind keine Seltenheit mehr. Die Statistiken von 1933 zählen 1982 einheimische Schwestern [1]. Wenn wir davon auf den Mauritius-Inseln und in Südafrika wohl einen guten Teil abrechnen können, die europäischer Abstammung oder Mischlinge sind, so bleiben immerhin noch etwa 1200 wirklich schwarze Schwestern nach einer Zählung, die bereits ein Dutzend Jahre zurückliegt. Die einheimische Schwester ist ebensosehr ein Anpassungs-Problem wie der einheimische Priester. Und gerade in Afrika, wo der soziale und kulturelle Tiefstand der Frau jahrhundertelang ein Haupthindernis dauerhafter Volks-Christianisierung war, dürfen wir die Bedeutung schwarzer, gottgeweihter Jungfrauen für die Geisteshaltung der ganzen jungen Kirche nicht unterschätzen.

Es scheint, daß der erste Versuch, in Afrika einheimische Schwestern heranzubilden, von den Vätern vom Heiligen Geist in Senegambien unternommen wurde. In dem mörderischen Klima hielten es europäische Schwestern kaum aus. So wünschte sich der Apostolische Vikar Mgr. Kobès vor etwa 100 Jahren Kinder des Landes als Hilfskräfte zur Erziehung der schwarzen Frauenwelt. 1851 fand P. Barbier eine fromme Tochter, die dafür geeignet schien, und bereits 1860 konnten in Dakar die ersten «Töchter des heiligen Herzens Mariens» ihre Profeß ablegen [2]. Diese erste einheimische Kongregation blieb ein bescheidener Hilfstrupp. 1933 zählte sie 23 Schwestern [3].

Die zahlreichste Schar schwarzer Schwestern hatte 1933 Uganda: die Banabikira — Töchter Mariens — mit 214 Mitgliedern [4]. Der Anfang wurde gemacht, als zwei christliche Uganda-Große dem Apostolischen Vikar drei Töchter brachten für den Dienst Gottes, ebenso wie früher die Heiden ihre Töchter dem König gebracht hatten zu seinem Dienste. Die Mädchen kamen zunächst zu den Weißen Schwestern als Gehilfinnen. Bald gesellten sich andere dazu. Die schwarzen Jungfrauen äußerten das Verlangen, sich enger zusammenzuschließen und an der Missionsarbeit teilzunehmen. 1905 begann ein Noviziat und 20 Jahre später waren die Banabikira bereits eine Kongregation von 233 Mitgliedern in 30 Niederlassungen und mit einer schwarzen Generaloberin [5].

---

1 Guida delle Missioni Cattoliche, Roma 1934, 87—89, 481, 25*—35*.

2 Sr. Catherine, Les Vocations féminines, in Compte Rendu de la cinquième Semaine de Missiologie, Louvain 1927, S. 106 ff; A. Engel, Die Missionsmethode der Missionare vom Heiligen Geist auf dem afrikanischen Festland. Knechtsteden 1932, 255 f.

3 Guida 481.

4 Guida 481.

5 R. M. Pauline, Les sœurs indigènes, in CR SML 1925, 178, 186. Weitere Literatur über eingeborene Schwestern bei Bierbaum, Gründung klösterlicher Genossenschaften für Eingeborene, in MR 1928, 10 Anm. 4.

Die Watawa, die schwarzen Schwestern der Benediktinermission in Ostafrika, sind jüngeren Datums als ihre Mitschwestern von Dakar und weniger zahlreich als die Banabikira von Uganda. Die erste Anregung zu dieser Gründung soll von schwarzen Lehrerinnen am Nyassasee ausgegangen sein im Gebiet der Station Lituhi zu Beginn des ersten Weltkrieges. Dort gab es noch keine europäischen Schwestern und doch waren Töchter da, die sich Gott weihen wollten. Der Plan nahm feste Formen an, als 1920 Weiße Väter die verwaisten Stationen der Benediktinermissionäre übernahmen, P. Dyfays (Lituhi) und P. Berder (Kigonsera). Die Weißen Väter kamen aus Uganda und kannten dort die Banabikira. So erhielten auch die Kandidatinnen von Lituhi und Kigonsera den Namen «Töchter Mariens» [6]. Schon 1922 legten zwei davon zeitliche Gelübde ab [7]. Als nach dem Kriege die Schweizer Benediktinermissionäre das Gebiet übernahmen und am 17. Januar 1923 die ersten Missions-Benediktinerinnen in Peramiho anlangten, siedelten bereits am 26. Januar 5 eingeborene Schwestern-Kandidatinnen von Lituhi nach Peramiho über. Dort erhielten sie den Namen Watawa, d. h. fromme Frauen, «was allgemein Anklang findet» [8].

Das Suaheli-Verbum tawa heißt «zu Hause bleiben, zurückgezogen, sittenrein, fromm leben». Es ist ein Lehnwort aus dem Arabischen, wo taqwâ dieselbe Bedeutung hat und in Ägypten tawâ ausgesprochen wird [9]. Die Wahl des Wortes bedeutet eine treffliche Anpassung, die den Eingeborenen den Beruf der schwarzen Schwestern ohne weiteres verständlich macht. Mtawa ist also die eingeborene Klosterfrau, Watawa lautet die Mehrzahl und Utawani ist das Kloster der schwarzen Schwestern. In den letzten 22 Jahren ist die Schar der Watawa angewachsen und ihr Utawani trotz mancher Erweiterungsbauten zu klein geworden: es sind 67, davon 38 Professen, 2 Novizinnen, 9 Postulantinnen, 10 Kandidatinnen. Dazu liegen etwa 20 Neuanmeldungen vor, die wegen Raummangel zurückgestellt werden mußten [10].

Die geistige Eigenart der Watawa ist unverbrauchte Frische in der Aufnahme der religiösen Wahrheiten und in der Hingabe an das Ordensideal, den Dienst für Gott und die Mitmenschen. Von den ersten drei verstorbenen Watawa, Sr. Franziska Mahua († 3. 1. 1933), Sr. Lioba Naruanda († 31. 3. 1942) und Sr. Magdalena Mwinuka († 15. 2. 1944) sind jeweils kurze Lebensskizzen erschienen [11]. Aus ihren Schicksalen und aus Briefen und Berichten von Missionären und Schwestern läßt sich in etwa ein Einblick in die seelische Haltung der Watawa gewinnen.

---

6 Misisonsblätter, St. Ottilien, 1921/22, 57; 1928, 213. Jahresbericht der Benediktiner-Missionäre in Uznach (ich kürze: JB) 1937, 16. Missiones Catholicae S. C. de Prop., Florenz 1922, 375.

7 Chronik von Kigonsera 1924, 17.

8 Chronik von Peramiho 1923, 7 f.

9 Gütige Mitteilung von Prof. Dr. Haefeli. Vgl. Hebr. tiqwâ = Hoffnung, Gott als Hoffnung der Frommen.

10 JB 1945, 15. Brief von P. Heribert Meyer, Peramiho 4. 8. 1944.

11 JB 1934, 15—19 (P. Heribert Meyer). Missionsblätter, Uznach 1943, 11—16, 38—42, 60—63 (P. Othmar Morger). Über Sr. Magdalena ist ein Lebensbild von P. O. Morger in Uznach 1945 erschienen: «Die Blume der Wildnis», 50 Seiten.

Alle drei Schwestern, deren Lebensgeschichte wir kennen, waren echte Heidenkinder aus den Bergen um den Nyassa-See und haben in ihrer ersten Jugend keine europäischen Schwestern gesehen. Freilich ist das nicht immer so: von den 8 Kandidatinnen des Jahres 1941 waren 5 aus der alten Großpfarrei Peramiho, wo weiße und schwarze Schwestern ihre Klöster haben [12]. Doch stößt noch bei den meisten Mädchen der Entschluß, sich Gott zu weihen, auf große Hindernisse seitens der Eltern und der Verwandtschaft. Der Vater will die Heiratsgabe — etwa 3 Kühe oder 20 Ziegen — nicht vermissen. Dazu sind die Kinder oft schon früh verlobt und der Bräutigam hat eine Anzahlung gemacht, die zurückgegeben werden muß. Die Mutter möchte das Mädchen zur Hilfe im eigenen Haushalt, Als die Kandidatin Berta ins Kloster ging, hat die heidnische Mutter das kilio, die Totenklage, um ihr Kind gehalten, und der Vater hat Männer mit Speeren fünf Tagereisen weit geschickt, um die Tochter heimzuholen. Oft genug geht es den Mädchen schlimmer: sie müssen daheim die bittersten Vorwürfe hören, bekommen kein Essen, werden eingesperrt und blutig geschlagen [13].

So kommen die meisten Kandidatinnen nach harten Proben ins Kloster nach Peramiho. Und sie haben bereits bewiesen, daß es ihnen ernst ist damit, sich Gott zu weihen. Viele sind in irgend einer fernen Busch-Schule aufgewachsen, sprechen noch dazu einen anderen Stammesdialekt. Daher müssen die Kandidatinnen, die zunächst das einfache, unter den Armen umgeschlungene Tuch als Kleidung behalten, vom 2. Jahre an regelmäßig die Schule besuchen. Zwei europäische Missions-Benediktinerinnen haben die Leitung des Utawani, dazu ist P. Heribert Meyer Direktor oder Superior, P. Othmar Morger Spiritual. Die weißen Schwestern, eine Mtawa und P. Heribert teilen sich in die Schulstunden und religiösen Unterweisungen. Den freien Kindern der Wildnis ist es schon ein Opfer, nochmals auf der Schulbank zu sitzen und mit Tafel und Griffel umzugehen. Hingegen haben die meisten helle Freude an der Feldarbeit [14]: es sind ja fast durchwegs Bauernkinder, die bei den Watawa eintreten. Vor 20 Jahren, als die ersten Kandidatinnen kamen, war das noch anders; da meinten manche, die Arbeit vertrage sich nicht mit der Frömmigkeit [15]. Inzwischen hat sich eine völlig andere Tradition gebildet. Die Watawa verrichten alle häuslichen Arbeiten, schaffen in Küche und Garten, können Kerzen gießen und Hostien backen, nähen und flicken, helfen im Spital, halten Schule für kleine Kinder, geben Katechumenen-Unterricht für Frauen und Mädchen. Das alles aber fordert eine gründliche und allseitige Ausbildung der jungen Schwestern. 1944 hat bereits eine Mtawa das von der Regierung vorgeschriebene Lehrer-Examen bestanden; andere bereiten sich darauf vor [16]. Die Watawa sollen Elite und Vorbild sein in der schwarzen Frauenwelt.

Wenn die Kandidatin nach zwei Jahren Postulantin wird, bekommt

---

12 Brief von P. Heribert, Peramiho, 14. 12. 1944.
13 JB 1934, 15; 1941, 20. Missionsblätter, Uznach 1942, 256; 1943, 14 f.
14 Missionsbl. 1944, 107—110.
15 Missionsbl. 1928, 213 f.
16 JB 1945, 7.

sie ein einfaches Kleid mit kurzem Kragen; ein weißes Häubchen deckt die Wollhaare. Doch bleibt sie barfuß und wenn sie noch Stammestätowierungen im Gesicht hat, bleiben ihr auch diese. Für die Novizinnen gibt es einen kleinen weißen Schleier und die vollendete Profeßschwester erhält ein Kreuz umgehängt. Aber sie bleibt barfuß. Bei Tisch sitzen die Watawa in ihrem engen Refektorium um einfache Tische. Jede hat eine Schüssel vor sich und ißt von dem Maisbrei (Ugali) mit den Händen nach Eingeborenen-Art. Zum Ugali gibt es Bohnen, frisches Gemüse und zuweilen andere Zutaten, an Festtagen auch etwas Fleisch. Am Pult steht die Tischleserin und versorgt ihre Mitschwestern mit geistiger Nahrung.

Anfangs waren die Watawa Oblatinnen vom hl. Benedikt. Seit 1938 sind sie eine eigene Benediktinerinnen-Kongregation mit dem Titel: Kongregation der Eingeborenen Schwestern von der hl. Agnes. Pater Heribert Meyer hat ihre Konstitutionen abgefaßt und in Rom vorgelegt. Abtbischof Gallus Steiger sorgt dafür, daß nicht zu schnell ewige Gelübde abgelegt werden. Die einfache Profeß wird vorerst von Jahr zu Jahr erneuert, dann alle drei Jahre. Bei den Watawa aus dem Peramihogebiet erhalten auch einige aus dem Ndandagebiet ihre Ausbildung.

In der Kapelle der schwarzen Schwestern ist jeden Tag eine heilige Messe, am Sonntag singen sie ihr Choralamt und kommen dann noch in den Hauptgottesdienst in der Pfarrkirche. Sie beten gemeinsam ihr Offizium in Kisuaheli, ein kleines Benediktinerbrevier, ähnlich dem der Benediktinerbrüder, etwa im Umfang des Marianum. P. Heribert hat es zusammengestellt und übersetzt. Auch die Regel des hl. Benedikt und das Leben des Ordensvaters hat er den Watawa zugänglich gemacht. Auch sonst sucht er, nur beste religiöse Kost den schwarzen Schwestern zu bieten. Die Lieblingsbücher der jungen Sr. Magdalena († 1944) waren: Das Johannes-Evangelium, die Heiligen-Legende, das Leben der heiligen Theresia und Heinrich Suso's Rast im Walde. Mit besonderer Begeisterung singen die Watawa den Gregorianischen Choral. Große Teile des Graduale und Antiphonale wurden für sie übersetzt und ein musikkundiger Pater hat dazu die Harmoniumbegleitung geschrieben, die 300 Folioseiten umfaßt [17]. An den hohen Festtagen, an Weihnachten, St. Scholastika, St. Agnes, können sie nicht genug tun im Singen, und kein Gottesdienst wird ihnen zu lang. Als 1942 ihre neue Kapelle eingesegnet wurde, wünschten sie morgens ein feierliches Choralamt zu Ehren der heiligen Agnes, dann Aussetzung des Allerheiligsten bis zum Abend: sie wollten Sühne leisten für alle Sünden der Watawa und der ganzen Welt und um die Erlangung des Friedens beten. Nachmittags sangen sie die Vesper in Kisuaheli [18]. An Weihnachten desselben Jahres wurden neben den Festtagsvespern gesungen: das Mitternachtsamt und anschließend die Laudes, dann nochmals ein Amt am Vormittag [19]. Die Schwestern, die als Kinder am Trillern und Tanzen ihre naturhafte

---

[17] Brief P. Heribert, Peramiho 14. 12. 1941. Vgl. P. David in Missionsbl. 1943, 85.
[18] Brief P. Heribert, Peramiho 27. 8. 1942.
[19] JB 1944, 20.

Freude hatten, wollen nun auch Gott zu Ehren jubeln. Bei Familienfeiern wissen sie in origineller Weise ein Spielchen zu improvisieren [20].

Ein Missionär aus dem Busch, der den Watawa Exerzitien geben sollte, war zuerst von dem Angebot gar nicht erfreut. Dann aber merkte er: «Hier ist Aufgeschlossenheit, Bereitschaft, Heilsverlangen, Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, Gewissenhaftigkeit und Pflichtbewußtsein ... Wie sie so aufmerksam sind, so eifrig und doch so heiter und froh! ... 40 Jahre und noch darunter ist das Christentum im Land. Die heidnischen Sitten sind noch nicht ausgerottet, wuchern noch wie üppiges Dorngestrüpp. Aber die Lilien, Gott sei Dank, sie fehlen auch nicht. Sie leuchten um so schöner weithin sichtbar» [21].

Wer die Berichte über die Watawa liest, gerade auch vom Sterben der ersten schwarzen Schwestern, wird an die Frische und Kraft einer jungen Christenheit gemahnt, wie sie sich auch in den Nonnenklöstern des frühen Mittelalters in germanischen Ländern zeigte. Die Kongregation der Schwarzen Schwestern von der hl. Agnes steht zunächst noch in Verbindung mit den europäischen Schwestern. Sobald es jedoch die Zeitverhältnisse erlauben, werden sie in einem eigenen Kloster, entfernt von der Zentrale der Mission, zu völliger Selbständigkeit heranreifen. Die ordensrechtlichen Grundlagen dafür sind geschaffen. Papst Pius XI. hat ja auch empfohlen, die Genossenschaften für die Eingeborenen unabhängig zu gestalten [22]. Die Watawa werden eine bodenständige Frucht des afrikanischen Katholizismus sein — kein schlechtes Gewächs, sondern eines, das der Mutter Kirche ein Ehrenkrönlein besonderer Art winden wird.

---

20 JB 1942, 13.
21 P. David Schmid in Missionsbl. 1942, 255 f.
22 Rerum ecclesiae, 28. 2. 1926, ed. Freiburg i. Br. 1926, 36 f.

A propos du Sacrement de Pénitence dans les Missions du Cameroun.

P. Fidelis Beerli, O.S.B., Engelberg.

«Fiunt non nascuntur christiani» aimait déjà à répéter St Augustin. Dans cette formation du chrétien le sacrement de pénitence joue un grand rôle. Et si son administration est réglementée, dans toute l'Eglise, par les principes invariables de la Morale, de la Pastorale et du Droit Canon, on doit cependant l'adapter aux circonstances, aux besoins de l'éducation chrétienne.

Sur demande de la rédaction de la Nouvelle Revue de Science Missionnaire nous essayerons, dans ces lignes, de donner un aperçu sur la méthode et les pratiques dans l'administration du sacrement de Pénitence au Cameroun (Afrique occidentale). Nous verrons comment le zèle de missionnaires ayant le sens de l'adaptation a su créer peu a peu une «méthode» propre à cette jeune chrétienté.

Le Cameroun ne s'ouvrit à la colonisation européenne qu'en 1884.

En 1890, les premiers missionnaires catholiques, les Pères Pallotins, s'y établissaient sous la direction de Mgr Henri Vieter, devenu plus tard Vicaire Apostolique [1].

En 1906 déjà, le premier Synode du Vicariat s'efforce d'établir la ligne directrice de l'évangélisation. Il tend à unifier l'action auprès des indigènes, selon les besoins particuliers du pays [2]. Tout un chapitre de ses constitutions traite du sacrement de pénitence. On y reconnaît déjà les idées fondamentales de la méthode actuelle.

En 1915, les Pères Pallotins durent quitter le Cameroun et pendant toute la guerre le ministère y fut assuré par des aumôniers militaires, surtout des Français. Puis la Congrégation de la Propagande confia le sud de la colonie aux Pères du St-Esprit.

Au début de cette guerre, en 1939, les deux Vicariats de Yaoundé (l'intérieur du pays et la capitale de la colonie) et de Douala (la côte et la frontière sud du Cameroun) comptaient environ 400 000 chrétiens et 150 000 catéchumènes.

Nous parlerons surtout du Vicariat de Yaoundé. De nombreux missionnaires alsaciens y travaillèrent sous la direction de Mgr Vogt, Vicaire apostolique de Bagamoyo (Afr. Orientale) d'abord, puis de Douala (1922—1931) et enfin de Yaoundé (1931—42). Partout où il passa, mais surtout à Yaoundé, ce grande évêque-missionnaire marqua de son esprit la méthode d'apostolat [3].

---

1 Herm. Skolaster, Die Pallottiner in Kamerun, Limburg 1925; H. Skolaster, Bischof Heinrich Vieter, Erster Apostolischer Vikar von Kamerun, Limburg 1925; Mgr Fr. Hennemann, Werden und Wirken eines Afrikamissionärs, Limburg 1922.

2 Statuten der I. Synode in Kamerun, abgehalten in Duala vom 26.—28. Sept. 1906. Als Manuskript gedruckt. Limburg 1907.

3 Jos. Wilbois, Le Cameroun, Paris 1934; BM 1937, 241—348; A. Engel, Die Missionsmethode der Missionare vom Heiligen Geist auf dem afrikanischen Festland. Knechtstden 1932. — Les circonstances particulières de ces dernières années ne nous permettent pas toujours d'indiquer des sources précises à l'appui de nos affirmations et de nos données. D'ailleurs Mgr Vogt n'a jamais publié officiellement ses décisions. Il donnait de préférence ses directives de vive voix, par correspondances privées ou dans des circulaires polycopiées que nous n'avons pas à notre disposition. En outre, la «méthode» elle-même a varié. — L'auteur de ces lignes peut du moins faire appel à ses années d'activité au Cameroun, à ses observations au Grand Séminaire de

I. Affluence au confessionnal.

Ce qui frapperait d'abord le visiteur, dans les Missions du Cameroun, ce serait les foules qui se pressent et s'entassent littéralement autour du confessionnal. Le Noir aime la «ekad minsem», l'accusation des péchés. Il aime «aller à confesse», et ce n'est pas que la chose lui ait été rendue plus aisée par des facilités! Les néophytes qui sentent leur âme dans l'ombre ou les ténèbres du péché ne s'en accommodent pas et tous leurs désirs vont vers la paix avec Dieu qu'il faut retrouver au plus tôt et par le meilleur des moyens que nous avons reçus. Lorsque, dans sa tournée, le missionnaire arrive au village, tout le monde se présente pour se confesser.

Dans les stations principales, le ministère du confessionnal est celui qu'attendent, presque chaque jour, des groupes assez importants de fidèles. Le missionnaire n'entend pas les confessions uniquement les samedis et les veilles de fêtes, mais tous les jours, dans la matinée et l'après-midi, et surtout pendant le carême ainsi que dans les semaines qui précèdent les plus grandes fêtes liturgiques.

Cependant, dès la tombée de la nuit (peu après 18 heures) et le dimanche, on n'entend plus les confessions. Sans doute — il faut le noter — les Noirs disposent-ils généralement de plus de loisirs pour aller «à confesse», que les fidèles de nos paroisses d'Europe, à la vie trépidante! Que de fois, arrivant le samedi après-midi, vers 4—5 heures, pour aider un missionnaire seul dans son poste, nous avons trouvé, devant l'église, encore de deux à trois cents pénitents qui attendaient le «confesseur-auxiliaire».

Un jour nous arrivions à motocyclette devant une scierie en pleine forêt-vierge. Trente Noirs y travaillaient au service d'un Blanc. Immédiatement on cessa le travail. Et, sans autre, les Noirs voulurent se confesser: le temps et la distance les empêchaient de se rendre à la Mission.

On compte dans les plus petites stations, de 4000 à 5000 chrétiens, deux à trois mille confessions pendant la Semaine Sainte. La plupart du temps, il n'y a qu'un missionnaire, deux au plus, au confessionnal.

Dans une grande station (10 à 15 000 chrétiens), pour permettre à tous les fidèles de se confesser pendant le Carême, les missionnaires doivent s'ingénier pour diviser leur temps et répartir les villages selon jours et semaines. Le R. P. Keller, C. S. Sp., note dans «Méthodes d'apostolat au Cameroun», paru en 1937 dans le BM de S. André-les-Bruges, p. 281: «Tel jeune Père, dès la deuxième année de sa vie de mission, totalisait, en un an, 45 000 confessions. Tel autre, un peu plus âgé et plus robuste aussi, compait une moyenne de 70 à 80 000 confessions pour chacune des cinq dernières années: 1 350 à 1 540 par semaine! Mais

---

Yaoundé où il fut professeur, à ses tournées de ministère dans les stations les plus diverses, à ses nombreux entretiens avec les missionnaires et NN. SS. le évêques (Mgr Vogt et son coadjuteur Mgr Graffin). Toutefois il ne se base pas sur sa seule expérience, mais aussi sur l'autorité et la science de ses confrères d'apostolat au Cameroun, professeures de Morale etc. au Grand Séminaire; tous travaillèrent à former le clergé indigène, à initier les jeunes prêtres noirs au ministère pastoral et particulièrement à l'Administration du Sacrement de Pénitence.

c'est là une moyenne portant sur toute l'année. A l'approche de certaines fêtes spécialement chères à nos Noirs, le Père en a jusqu'à 4 et 5000 en une semaine, parfois 700 à 800 en une journée. Cela paraît humainement impossible et c'est pourtant la plus stricte vérité . . . Si cette avidité (des Noirs pour la confession) impose aux missionnaires un écrasant travail, elle est aussi une de leurs meilleures consolations».

L'actuel Vicaire Apostolique de Yaoundé, Mgr Graffin, tempérament très vigoureux, alors qu'il était jeune missionnaire, devait desservir, depuis la capitale, un poste de brousse, Nkol-Avolo (à plus de 70 km de Yaoundé). Jusqu'au Jeudi-Saint il confessait à la station principale de Mvolyé; puis il partait, à motocyclette, pour Nkol-Avolo. A lui seul, jusqu'au Samedi-Saint, il entendait environ 3000 confessions.

A leurs débuts, les missionnaires avaient traduit notre mot «péché« par ce qu'ils croyaient être l'équivalent indigène «ki». Mais le R.P. Nekes, S.P.M., le premier linguiste du Cameroun, ayant obersvé les enfants dans leurs jeux, se rendit compte que «ki» signifiait seulement l'infraction à une prescription rituelle. La véritable violation de la loi divine était désignée chez les Noirs par le terme «nsem» (pluriel: minsem). Cette constatation exigeait que l'on adoptât aussitôt ce mot indigène pour traduire notre mot «péché« [4].

Beaucoup de spécialistes des coutumes indigènes païennes prétendent que cette sorte de prédilection et d'inclination naturelle du Noir pour l'aveu de ses péchés vient de certains rites de purification païens. Quand un Noir avait enfreint une loi sur la nourriture ou tout autre interdiction (actes, touchers, regards), qu'il y ait eu manquement volontaire ou non, il devait se présenter au sorcier, avouer sa faute et, en outre, apporter un don à titre de réparation (fruits, animaux domestiques . . .); alors on l'«absolvait» du «ki». Quoi qu'il en soit, notre confession auriculaire répond très bien à la mentalité du Noir, et l'indigène comprend difficilement qu'une institution semblable n'existe pas chez les Protestants.

II. Travail manuel des Pénitents.

Avant d'être admis au Sacrement, les pénitents doivent fournir un travail manuel. Il n'y a, à cela, d'exception pour personne: hommes et femmes, patrons et domestiques, enfants et personnes âgées, tous sont requis. On les emploie aux plantations, à transporter des briques du four au chantier de construction; on leur demande de porter du sable, de l'eau; on les utilise dans les constructions d'églises, d'écoles, etc. . . . Ces traveaux, imposés au profit de la Mission et de la Communauté, répondent aux «corvées» du Moyen-Age pour les constructions d'Eglises et autres oeuvres d'utilité publique. On ne saurait facilement exiger du Noir une contribution financière; mais il n'est personne qui ne puisse fournir un travail. D'ailleurs ce travail manuel prend, aux yeux du missionnaire, un autre sens très précis: il doit servir à donner aux indigènes la claire vision de l'obligation chrétienne du travail, même

[4] H. Nekes P.S.M., Die Pflege der Landessprache in Kirche und Schule. Dans: Düsseldorfer Missionskursus. Aachen 1920, p. 52.

du travail banal. C'est que le Noir, surtout l'homme libre, méprise semblable occupation; il n'y voit qu'une tâche digne d'un esclave ou qu'il faut réserver aux femmes. Ainsi, le travail exigé avant la confession, sous la surveillance d'un catéchiste, acquiert pour le Noir toute la valeur d'une pénitence sensible et d'un enseignement fécond.

III. Examen de conscience.

Cette «préparation» faite, le catéchiste groupe les pénitents devant l'Eglise, sur deux rangs, hommes et femmes. Dans les postes, c'est le catéchiste du village; dans les stations principales, c'est fréquemment un catéchiste «spécialisé», le bras droit du Père, et connaissant bien la doctrine et au courant des fautes que peuvent commettre les indigènes, qui revêt cette charge. Tout d'abord, en commun et à haute voix, on invoque le St-Esprit: prière préparatoire suivie d'un «Notre Père». Puis le catéchiste commence avec «ses pénitents» l'examen de conscience. (A nos oreilles revient, aujourd'hui encore, le son mélodieux de la langue e w o n d o que nous entendions si souvent monter de l'église cathédrale.)

Au confessionnal, trois renseignements sont, pour tous les pénitents, la nécessaire entrée en matière. On évite ainsi de se perdre dans uns questionnaire inutile, et l'on économise du temps. Il lui faut dire: a) Depuis quand je ne me suis plus confessé. Si, a cette occasion, j'ai reçu l'absolution, ou non. — b) De quel village, je viens. (Le père est ainsi immédiatement renseigné; il sait les exigences du devoir dominical de son pénitent: Jusqu'à 12 km, les fidèles doivent assister tous les dimanches à la messe; jusqu'à 20 km, tous les quinze jours. — c) Si je suis marié ou célibataire? (Là encore, la spécifications des péchés est ainsi bien facilitée!) — Le catéchiste fait ensuite, à haute voix et de façon très directe, par questions et réponses, l'examen de conscience. Sa longue expérience, sa connaissance intime des traditions, des habitudes, des habitants et dangers du pays lui permettent de pénétrer jusqu'au plus secret des âmes. Signalons, que pour le premier commandement on ne se borne pas à parler de la prière quotidienne; il faut aussi mentionner la consultation du sorcier, l'usage des fétiches indigènes (ou européens commandés sur catalogues). Pour le sixième commandement on ne peut non plus se limiter au seul type d'examen de conscience de nos pays; il y en a un autre commandé par les conditions locales: le fiancé a-t-il amené sa fiancée au «Sixa» (maison de la Mission pour l'éducation au mariage? [5] A-t-il peut-être engagé des pourparlers pour «s'acheter» une deuxième femme? N'a-t-il pas vendu sa soeur pour se constituer une bourse? — Le catéchiste relève encore toute la gravité des coutumes païennes en se servant de judicieux euphémismes: «porter ou manger de mauvais aliments» désigne la coopération ou l'incitation au mal; «pleurer avec d'autres» veut dire pécher avec quelqu'un pour le consoler d'un deuil.

---

5 J. Wilbois, Le Cameroun, Paris 1934, 145—151; BM 1934 138—141, 1937 274—276; A. Engel, Die Missionsmethode, 170—173.

Au surplus, le catéchiste ne manque jamais d'insister sur la nécessité de déclarer le nombre et les circonstances aggravantes pour les péchés mortels.

Pendant «son examen de conscience», le catéchiste observe minutieusement son monde: est-on attentif, se recueille-t-on pour chercher ses péchés. Malheur à celui qui «n'y est pas»! Il s'entendra appeler par son nom avec sévérité! — Quand le catéchiste est convaincu que tous savent bien leur «leçon», alors seulement, on se dispose à la contrition et l'on en récite l'acte; on s'excite au bon propos en général et en particulier.

Le tout dure 10 à 20 minutes selon le nombre et le genre de pénitents. Puis on ouvre l'église et les fidèles assiègent les confessionnaux. On appelle les missionnaires.

IV. Au Confessionnal.

La plupart du temps le confessionnal est des plus rudimentaires; et il devient, après des heures de confession, sous la chaleur accablante et dans l'atmosphère physique et morale, le véritable «bois de souffrance» du missionnaire.

L'affluence toujours exceptionnelle impose avant tout concision et clarté, chez le pénitent dans son accusation, chez le confesseur dans sa monition. Il s'agit de satisfaire à l'essentiel et à tous! Aussi bien, le missionnaire a-t-il le privilège d'user de la formule brève, «absolutio in extremis». Après les quelques mots de monition, le confesseur donne la pénitence; elle n'est pas réduite au minimum; on pourrait même dire que chapelet et rosaire entier sont «à l'ordre du jour»! D'ailleurs vous rencontrez des pénitents qui réclameront spontanément une pénitence plus grande. — Selon l'espèce du péché, on prescrira l'assistance à la messe en semaine, l'interdiction de l'alcool . . . Il y eut des missionnaires qui demandèrent de faire célébrer des messe à ceux, en particulier, qui avaient dépensé de l'argent dans une vie de débauche ou qui s'étaient enrichis dans un commerce honteux. Aussi vit-on des domestiques noirs, au service de blancs, réclamer de l'argent à leur maître pour aller se confesser. Ces expériences déplurent au Vicaire Apostolique; il déconseilla ces pénitences.

En général, on peut aller jusqu'à la sévérité avec ses pénitents, pourvu que la justice soit sauve. Le Noir pense volontiers que le traitement du «médecin des âmes» est plus efficace si, à l'exemple de celui du «médecin des corps», il brûle et pique un peu le malade.

V. Refus d'Absolution.

La prudence, un zèle éclairé, comme aussi la faiblesse des néophytes, exigent que l'on refuse l'absolution plus souvent qu'en Europe. Le Noir comprend d'ailleurs très bien cette mesure. Si l'on manque la messe du dimanche, s'il y a du laisser-aller sur le sixième commandement si l'on joue dans des questions d'argent . . . l'absolution peut être retardée de quinze jours à un mois, selon les pénitents. Sans doute le canon

886 [6] prévoit-il que l'absolution ne doit être ni refusée ni différée si le confesseur ne peut pas douter des dispositions du pénitent. Mais c'est là précisément le point discutable. Tant que le Noir reste volontairement dans le péril prochain de péché, tant qu'il ne donne pas de garanties solides de ferme-propos, on ne saurait se contenter de la seule accusation et d'une promesse où le coeur n'a pas de part.

Cela va de soi si l'on songe que les chrétiens ont, là-bas, une confiance absolue en l'efficacité de l'absolution. Ils ont une expression — «Dzib sacrament» — qui signifie «voler le sacrament». A leur sens le blanc est assez clairvoyant pour ne pas se laisser tromper. Si donc, accusation et promesses faites, le confesseur accorde l'absolution, on ne saurait douter de la validité, même si le bon-propos s'est borné à de vagues velléités [7]. Il y eut d'ailleurs deux courants parmi les missionnaires. Les uns voulaient qu'on ne différât pas l'absolution: fort de la grâce sacramentelle, le pénitent s'amenderait! D'autres pensaient que la grâce actuelle provoquerait les dispositions suffisantes pour renvoyer une concubine, rendre, une partie au moins, de l'argent retenu injustement. . . . Les Statuts synodaux de 1906 déjà, en pleine connaissance de cause, prescrivent de refuser l'absolution non seulement aux membres des sociétés secrètes, immorales, mais même aux concubinaires jusqu'à ce qu'on ait obtenu «satisfactio effectiva» dans tous les cas où celle-ci est possible. S'il y a usage de fétiches, il faut également exiger des délinquants qu'ils livrent leurs fétiches [8].

Les missionnaires qui ont appliqué cette décision de façon stable et rigide ont pu enregistrer les plus beaux résultats. Ceux qui donnaient facilement l'absolution ont dû constater avec tristesse que, chez leurs chrétiens, la moralité baissait de plus en plus et que l'inclination profonde au bien diminuait [9].

Même si l'on refuse l'absolution, on donne une pénitence et l'on exige du pénitent qu'il se présente à nouveau après un temps d'épreuve. Sans exception ni difficultés, ils reviennent. On demande alors, en premier lieu, l'aveu des fautes commises durant le temps d'épreuve. C'est le moment pour le confesseur de former son jugement! Puis le pénitent redit le ou les pèchés qui lui a valu «le temps de pénitence». Dans la plupart des cas, on obtient une amélioration sérieuse; et il n'y a pas lieu de penser que le pénitent manque de loyauté pour se disculper. S'il n'y avait pas eu amendement, parce que tout est possible vu la faiblesse de la nature humaine, il faudrait prendre des mesures plus éngergiques.

---

6 Si confessarius dubitare nequeat de poenitentis dispositionibus et hic absolutionem petat, absolutio nec deneganda nec differenda est.

7 Il est arrivé qu'un concubinaire ne recevant pas l'absolution parce qu'ils gardait chez lui la deuxième femme; le pénitent retourna chez lui et renvoya la concubine. C'est tout à son éloge; mais si cette femme a été achetée par le concubinaire, la question doit se trancher «officiellement».

8 Statuten der I. Synode, p. 25, n. 5, 6, 7.

9 Un chef se plaignait à Mgr Graffin de ce que le missionnaire qui avait succédé, à lui, évêque, dans la station, n'apportait pas la même main de fer à le garder dans la voie du salut.

VI. Le cas des pécheurs publics.

Le missionnaire se réserve de traiter d'une façon spéciale les cas plus graves [10]. Appartiennent à cet orde les «nombu» (mbu: année; pl. mimbu): ceux qui n'ont pas fait leurs Pâques; ceux qui ont pris part à des danses organisées dans des réunions immorales, ... les concubinaires, les apostats, ... Généralement leur situation est notoire; la communauté, scandalisée, réclame d'ordinaire une peine plus dure que le missionnaire. Du reste chez les Noirs, tous les procès se règlent en public. C'est pourquoi le prêtre peut et doit, lui aussi, résoudre ces cas publiquement. Dans cet office l'assistent, en particulier, le catéchiste du village et le chef-catéchiste; le «Headman» (chef des chrétiens du village), sera également à ses côtes. Lorsque le «palabre» a été réglé, à la mission ou au village, les coupables doivent fournir les garanties exigés; on leur impose un travail prolongé à la mission. Plusieurs Pères réservaient un jour, le lundi par exemple, pour instruire plus à loisir et en privé ces coupables, et pour recevoir leur confessions.

*

On ne peut pas plus utiliser ces méthodes missionnaires dans les communautés chrétiennes d'Europe, qu'on ne peut demander aux pays neufs de copier les méthodes européennes. Ce qui compte avant tout, c'est le salut de l'individu et l'accroissement des chrétientés naissantes. — En terminant par un dernier exemple, nous reconnaîtrons bien cette mentalité d'enfant! Un pénitent, vieil habitué du Père, s'égare. Le Père a remarqué qu'«il traîne après lui» une concubine; mais il ne dit rien. Après quelque temps, il reçoit une lettre de son enfant prodigue: «Père, tu vois que je fais naufrage. Pourquoi ne me cherche-tu pas? Tu es pourtant mon gardien, tu es responsable de mon âme puisque je venais me confesser chez toi».

---

[10] Cf. A. Witte S.V.D., Die pastorale Behandlung der öffentlichen Sünder. Richtlinien zur Handhabung der Kirchenzucht. Dans: Düsseldorfer Missionskursus. Aachen 1920, 104—118.

Die Bearbeitung von Antoine's Moraltheologie für Missionare durch den Franziskaner Philipp von Carbognano

Von Prof. Dr. Josef Zürcher, S. M. B., Schöneck (Nidw.).

I. Ihre Entstehung.

Die «Theologia Moralis Universa» von Paul Gabriel Antoine SJ (1679 bis 1743), die im Jahre 1725 in Nancy zum erstenmal im Druck erschien, hat eine sehr große Verbreitung gefunden; sie erlebte im 18. Jahrhundert 57 Auflagen, im 19. Jahrhundert noch 4 und zwar in Nancy, Ingolstadt, Rouen, Paris, Venedig, Krakau, Rom, Douai, Augsburg, Passau, Basseno (ital.), Lüttich, Madrid, Erlau (ung.), Turin, Avignon, Mailand [1]. So gehört dieses Handbuch der Moraltheologie sicher zu den bedeutendsten des 18. Jahrhunderts. Zu seiner weiten Verbreitung haben verschiedene Vorzüge beigetragen: durch seine Kürze — die Ingolstädter-Ausgabe von 1734 umfaßt 3 Duodez-Bände von 768, 590 und 654 Seiten — wurde es geeignet, in den Seminarien als Grundlage für den Unterricht zu dienen. Antoine verzichtet bei strittigen Lehrmeinungen auf langwierige Kontroversen. Ihm kommt es auch nicht darauf an — im Gegensatz zu den meisten zeitgenössischen Moraltheologen — seine Darlegungen durch möglichst viele Autoren zu bekräftigen; er bemüht sich vielmehr, seine Forderungen durch Texte aus der Heiligen Schrift, der Vätertradition und den Konzilien zu belegen und durch kurze, im allgemeinen aber klare, spekulative Erwägungen zu begründen. In seiner Haltung ist er ein konsequenter Probabiliorist [2] und bei strittigen Lehrmeinungen neigt er gerne der strengeren Auffassung zu [3]. — Was an dieser Moraltheologie besonders mangelt, ist eine klare und konsequente Einteilung der einzelnen Traktate. Oft sind sie so eingeteilt: Caput, Quaestio, Responsio; oft: Caput, Articulus, Quaestio; oft: Pars (oder Sectio), Caput, Quaestio, Paragraphus, Quaestio [4].

Das Werk hat nach dem Tode des Verfassers durch andere Herausgeber noch verschiedene, z. T. recht ansehnliche Zusätze erhalten, die aber den Text und die Struktur der Originalausgabe nicht änderten: ab 1747 durch Philipp de Carbognano OMinObs, ab 1766 durch Bona-

---

1 Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus I 419—426; Corrections et additions (Rivière), 80; Supplément (Rivière) VIII 1661.

2 Tract. de conscientia c. 4 q. 1—5; das erklärt wohl auch die auffallende Tatsache, daß die späteren Auflagen nie von Jesuiten besorgt wurden.

3 Deshalb urteilt S. Alphons etwas hart über ihn: «est auctor doctrinae valde rigidioris». (Homo Apostolicus 16. 108.) — J. v. Döllinger — H. Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten I 283, zitiert aus Malignon (Le Probabilisme): «außer der Klarheit, welche eine ihrer Hauptvorzüge ist, hat sie zum Teil der Strenge ihrer Grundsätze ihren Erfolg in Frankreich zu verdanken».

4 Die einzelnen Traktate sind nicht nummeriert; ihre Reihenfolge ist in den verschiedenen Ausgaben nicht gleich; deshalb muß im Folgenden bei der Zitation immer der Titel des Traktates angegeben werden.

ventura Staidel OMinConv, ab 1776 durch Dominicus Mansi (Erzbisch. v. Luca). Hier interessiert uns nur die Bearbeitung durch Carbognano, da nur sie eigens für Missionare bestimmt war. Über Persönlichkeit und Lebenslauf dieses Franzikaners konnte bloß das in Erfahrung gebracht werden, was in den Prolegomena und Approbationes zu einzelnen Auflagen des Werkes zu finden war [5]. Aus seiner Unterschrift als Zensor für die Auflage von 1748 erfahren wir, daß er früher Lector in seinem Orden und jetzt Philosophieprofessor im Propagandakolleg zu Rom, ferner Konsultor der Partikularkongregation für Ost-Indien und China und Qualificator der Inquisition war [6]. Den Alumnen des Propagandakollegs hielt er in jenen Jahren im Auftrag Benedikts XIV. auch Vorlesungen über die Riten der katholischen Kirche [7].

Carbognano hat zum ersten Mal die Römer-Auflage von 1747 besorgt [8]. Ohne den ursprünglichen Text zu verändern, hat er lediglich einige Appendices und Notae beigefügt, die infolge der vielen römischen Erlasse seit der Erstauflage notwendig waren; dabei hat ihn aber nicht das Missionsinteresse geleitet. Das gleiche gilt von der Römer-Auflage 1748 [9]. Doch hatte sich Carbognano, aufgemuntert durch Benedikt XIV., schon damals mit dem Gedanken abgegeben, ein eigenes Handbuch der Moraltheologie speziell für Missionare herauszugeben; hierfür sammelte er seit jener Zeit die notwendigen Unterlagen [10]. Die Autoren, bei denen er nach eigener Angabe Anregung und Stoff schöpfte, waren vor allem [11]: Thomas a Jesu [12], A. M. Verricelli [13], C. F. a Breno [14], J. Goar [15], L. Allatius [16], P. Arcudius [17], N. C. Papadopoli [18], E. Schelstrate [19], R.

---

5 Hurter H., SJ, Nomenclator Literarius Theologiae Catholicae (Innsbruck 1903/13), IV 1352, erwähnt ihn lediglich bei der Besprechung von Antoine. — L. Waddingus - H. Sbaralea OFM, Scriptores Ordinis Minorum (Rom 1806) kennt ihn nicht. — Streit BM I, ebenfalls nicht.

6 Römer-Ausgabe 1757, I p. VI.

7 Ebd. p. VI und Tract. de S. Christianorum Ritibus, Prooemium (ebd. II 1).

8 Sommervogel I 421;

9 Römer-Ausgabe 1757 p. VII.

10 «Ea tamen selegi ... et in adversariis meis ... adnotavi, ut materia praesto esset ad Theologiam in usum Missionariorum, quam Summus Pontifex elaborare me jusserat». (Ebd. p. VII.)

11 Er zitiert nur die Namen, ohne deren Werke zu bezeichnen (ebd. p. VII).

12 Karmeliter († 1627), De procuranda Salute omnium Gentium (Antwerpen 1617); vgl. Streit BM I n. 340.

13 Regularkleriker († 1656), Quaestiones Morales, seu Tractatus de Apostolicis Missionibus (Venedig 1656); vgl. Streit BM I n. 546.

14 OFM († 1745), Manuale Missionarium Orientalium (Venedig 1726—7); vgl. Streit BM I n. 835.

15 OPr. (1601—53), Euchologium seu Rituale Graecorum (Paris 1647); vgl. Hurter III 1210—11.

16 Grieche (1586—1669), De Libris Ecclesiasticis Graecorum (Paris 1646); De Ecclesiae Occidentalis et Orientalis perpetua consensione (Köln 1648); vgl. Hurter IV 122—8.

17 Grieche, I. Hälfte 17. Jahrhundert in Rom, De Concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in VII Sacramentorum administratione (Paris 1619); vgl. Hurter III 702—5.

18 Kreter († 1740 in Padua), Praenotiones mystagogicae ex jure canonico (Padua 1696); vgl. Hurter IV 1265.

19 1649—92, Antiquitas illustrata circa concilia generalia et provincialia (Antwerpen 1678); vgl. Hurter IV 550—4.

Simon [20], E. Renaudot [21], J. Morinus [22], E. Martène [23], P. le Brun [24], J. S. Assemani [25]. Außerdem suchte er einen Einblick zu gewinnen in die Dekrete, die die Römischen Kongregationen, vor allem die Propagandakongregation, speziell für die Missionen erlassen hatten. Dabei waren ihm Petrus Pompilius Rodotà [26], der die Materialien für eine Neuauflage von Verricelli's Werk gesammelt hatte, und ein gewisser Guglielmi, Assessor der Inquisition, sehr behilflich [27]. Besonders reichlich wird Benedikt XIV. zitiert, und zwar sowohl sein großes Werk «De Synodo Dioecesana», als auch viele seiner Konstitutionen und Dekrete, aus denen Carbognano oft ganze Abschnitte übernimmt.

Um 1750 herum scheint unser Autor mit seinen Vorbereitungen für die Moraltheologie «ad usum Missionariorum» fertig gewesen zu sein. «Als ich aber», so schreibt er selber, «an die Veröffentlichung dachte, da erinnerte mich der berühmte Thomas Sergius [28] an die Neu-Auflage (von Antoine's Moraltheologie), die Generosus Salomonius (=Verleger in Rom) plante, und munterte mich auf, das, was für Missionare notwendig wäre, doch lieber als Zusätze zu diesem ... allgemein anerkannten Werke beizufügen, als ein neues Werk mit unsicherem Erfolg zu vollenden; und dieser Rat gefiel mir» [29]. So entstand denn also keine neu ausgebaute Moraltheologie für Missionare; sondern Text und Aufbau von Antoine wurden vollständig beibehalten, und das, was Carbognano für Missionsverhältnisse besonders nützlich erachtete, fügte er bei als neue Traktate oder Appendices oder Notae, die stets, auch in den späteren Auflagen, als Zusätze eigens gekennzeichnet sind. Die erste Auflage dieser so bearbeiteten Moraltheologie, die 1752 bei G. Salomonius in Rom erschien, trug auf dem Titelblatt folgende Bemerkung: «Theol. Mor. Univ. ... R. P. Antoine SJ ... In hac editione praeter ea quae addita fuere in altera an. 1748, quae uberius et clarius exposita distinctis

---

20 1638—1717, De Caeremoniis et Ritibus omnium populorum (Amsterdam 1723); vgl. Hurter IV 780—91.

21 1646—1720, Collectio liturgiarum orientalium (Paris 1716); ob Carbognano auch dessen «Anciennes relations des Indes et de la Chine» (Paris 1718) und «Memoriale de sacris Missionibus» (in: Bessarione fasc. 93, p. 226 ss. nach Hurter IV 974—77) benutzt hat, konnte nicht nachgewiesen werden.

22 Oratorianer (1591—1659), Commentarius hist. de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae XIII primis saeculis in Ecclesia occidentali et hucusque in orientali observata (Paris 1651); — Comm. hist. et dogm. de s. Ecclesiae ordinationibus secundum antiquos et recentiores Latinos, Graecos, Syros etc. (Paris 1655); vgl. Hurter III 1153—8.

23 OSB (geb. 1654), De antiquis Ecclesiae ritibus (Rouen 1700—2); vgl. Hurter IV 1152—54.

24 Oratorianer (1661—1729), Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe (Paris 1716); vgl. Hurter IV 1313—7.

25 1687—1768, Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana (Rom 1717—28); De sacramento confirmationis a presbyteris graecis caeterisque Orientalibus administrato (Rom 1725); vgl. Hurter V/I 248—50.

26 Professor für Griechisch an der Bibliotheca Vaticana. Vgl. Hurter IV 1658.

27 Ad Lectorem zur Römer-Ausg. 1757 p. VIII; wer dieser Guglielmi ist, konnte nicht festgestellt werden.

28 Zeichnete für Römer-Ausgabe 1748 als «Th. S., Piorum Operum, S. Rom. Inquisitionis Consultor» (vgl. Römer-Ausg. 1757, p. VI).

29 Ad Lectorem, ebd. p. VII.

notis propriis adjecta sunt locis, accedunt etiam plures aliae adnotationes, appendices variae, ad usum Missionariorum, Tractatus de Sac. Christianorum Ritibus, eorumque in Ecclesia varietate, deque Orientalis Ecclesiae circa Sacramenta disciplina, omnes Propositiones a Summis Pontificibus damnatae et alia bene multa addita a P. F. Philippo de Carboneano Ord. Min. Reg. Obs.» [30]. — Zu der folgenden Auflage von 1757 machte Carbognano noch einmal einige Zusätze, die aber mehr die allgemeine Eignung des Werkes für die Praxis als spezielle missionarische Anliegen zum Ziele hatten.

II. Übersicht über den Inhalt der Zusätze von Carbognano.

Um sich ein Bild von der Leistung unseres Autors machen zu können, ist es gut, seine Zutaten zu Antoine's Moraltheologie in drei Gruppen zusammenzufassen. Dabei kommt es uns hier nicht so sehr darauf an, jede einzelne Bemerkung und Ergänzung inhaltlich darzustellen und kritisch zu beleuchten, sondern das ist unser Ziel: einen Einblick zu ermöglichen in diesen interessanten Versuch zur Schaffung einer Missions-Moraltheologie.

1. Zusätze ohne speziell missionarischen Inhalt: Von einer «Missionsmoral» im Gegensatz etwa zu einer «allgemeinen christlichen Moral» darf selbstverständlich nicht gesprochen werden: die gleichen sittlichen Grundsätze haben ihre Geltung im ganzen Christentum; nur bekommen einige Grundsätze bei den verschiedenen Völkern ihre ganz besondere Bedeutung, oder sie bereiten ganz besondere Schwierigkeiten; zudem kann die rein kirchliche Gesetzgebung einen partikulären Geltungsbereich haben. Auf all dies Rücksicht zu nehmen, ist die Aufgabe einer «Missions-Moraltheologie» [31]. — Deshalb hat Carbognano ein schon vorliegendes, solides Handbuch benützt und nur versucht, es durch Ergänzungen für Missionare geeigneter zu machen. So berühren denn auch eine große Zahl von Ergänzungen in erster Linie nicht direkt Missionsprobleme; ihr Anliegen ist es vielmehr, das Handbuch auf den modernen Stand der Wissenschaft zu bringen, die neuere Gesetzgebung zu berücksichtigen und so für die Praxis brauchbarer zu machen. Damit wurde das Werk auch für die Missionare wertvoller.

Aus dieser Rücksicht sind folgende Ergänzungen entstanden: der Traktat «über die menschlichen Handlungen» [32], der bei Antoine fehlt, bzw. in seinem andern Werke «Theologia Universa speculativa et dogmatica (Pont-à-Mousson 1723) zerstreut behandelt wird; ein längerer Appendix über das Bücherverbot [33]; ein solcher über die «Sollicitatio» [34];

---

30 Sommervogel I 421.

31 Vgl. Tischleder, Mission und Moral, in: ZM 20 (1930) 24—35; hier wird auch — allerdings nur beispielsweise — auf einige Versuche zur Schaffung einer Missionsmoral im 16./17. Jahrhundert hingewiesen.

32 Römer-Ausg. 1757 (im Folgenden wird stets nach dieser Ausgabe zitiert, wenn nicht speziell eine andere genannt wird), I p. XIII—XLIII. Diesen Traktat hat später Staidel noch bedeutend erweitert durch eine «Dissertatio prooemialis de humanis actibus» (Venedig-Ausg. 1770, 17—136).

33 I 128—145.

eine Nota über das Zinsverbot [35]; ein Appendix über die Dispenspraxis bei Ehehindernissen mit Musterformularien [36]; ferner eine für damals sehr wertvolle Zusammenstellung von verurteilten sittlichen Grundsätzen aus den verschiedenen Jahrhunderten bis 1752, mit Erklärungen des Autors [37]. — Dazu kommen noch ungezählte kleinere und größere «Notae», in denen der Verfasser die Ausführungen Antoine's ergänzt, begründet oder gelegentlich auch widerlegt, zum Teil durch eigene Überlegungen, zum großen Teil aber durch Belege aus den vielen Erlassen Benedikts XIV.

2. Über kirchliche Gebräuche und Liturgien des Nahen Orients: Einen ziemlich breiten Raum nehmen die Ausführungen über die Liturgien und kirchlichen Gebräuche der Ostkirche ein. Das lag dem Franziskaner Carbognano deshalb schon nahe, weil die Missionen in diesen Gebieten vor allem seinen Ordensbrüdern anvertraut waren [38]. — Vor der Sakramentenlehre schaltet er eine ziemlich umfangreiche Abhandlung ein «über die Riten der Christen» [39]. Darin spricht er im 6. Kapitel ganz allgemein über die Riten der Orientalischen Kirche, im 7. Kap. über die Duldung dieser Riten durch die Römische Kirche, im 8. Kap. über die Pflicht, den eigenen Ritus zu behalten, im 9. Kap. § 3 über einige verbotene Riten der Kopten, Jakobiten, Nestorianer, Armenier, Griechen und Bulgaren. Über die Abhandlung wird im Folgenden noch einmal die Rede sein. — In der Sakramentenlehre fügt Carbognano zu jedem einzelnen Sakrament einen größeren Appendix an, der über die Spendung des betreffenden Sakramentes bei den verschiedenen Riten der Ostkirche Aufschluß gibt [40]. Da verrät er sich als guten Kenner der östlichen Riten und Liturgien; über die Quellen, die er dabei benützt hat, wurde eingangs referiert. In diesen einzelnen Appendices, die durchgängig gleich aufgebaut sind (Einleitung, Materie, Form, Spender, Empfänger, Zeremonien), wird stets die dogmatische Frage nach der Gültigkeit der betreffenden Sakramentenspendung gestellt, und da, wo sich Gelegenheit bietet, werden auch moraltheologisch-kasuistische Fragen eingeflochten, so z. B. im Zusammenhang mit der Materie der Eucharistie vertritt er die strenge Ansicht, daß ein lateinischer Priester in keinem noch so großen Notfalle die heilige Messe mit gesäuertem Brote feiern dürfte [41], oder er untersucht folgenden auch in andern Missionen aktuellen Notfall: darf bei Weinmangel der notwendige Meßwein durch Auspressen von getrockneten Weinbeeren, die man vorher im Wasser aufquellen läßt, gewonnen werden? [42] Er bejaht die Frage auf Grund eines Dekretes des S. Officium aus dem Jahre 1706 [43]. Im

---

34 II 238—46. 35 II 270—75. 36 II 239—54. 37 II 393—459.

38 Vgl. L. Lemmens OFM, Geschichte der Franziskanermissionen (Münster 1929).

39 II 1—75.

40 Taufe: II 103—11; Firmung: 112—24; Eucharistie: 147—74; Buße: 248—59; Letzte Ölung: 266—72; Weihe: 274—87; Ehe: 354—63.

41 Appendix de Orientalis Ecclesiae circa Eucharistiam disciplina, § 1 (II 152).

42 Ebd. (II 154); zu dieser Frage wurde er veranlaßt durch einen Bericht des St. Fagundez SJ (In X praecepta Decalogi (Lyon 1640), III 2. c. 3), der berichtet, daß dies seine Mitbrüder in Aethiopien so machten.

43 Vgl. CPF I n. 270.

Zusammenhang mit dem Bußsakrament erörtert er die Frage, ob in gemischten Gebieten die Orientalen bei Lateinern und umgekehrt beichten dürften und ob einer verpflichtet sei, durch einen Dolmetsch zu beichten, wenn der Missionar und Pönitent sich sonst nicht verständigen können [44]. — Hier muß noch ein Appendix zum Gesetzestraktat erwähnt werden, in dem Carbognano Stellung nimmt zur Einführung des römischen Kalenders bezüglich der Fest- und Fastenzeiten [45], ferner zur Geltung der römischen Gesetze für das Gebiet der orientalischen Kirche [46] und zur Dispensvollmacht der orientalischen Patriarchen und Bischöfe über Gesetze des römischen Papstes [47]. Ebenso hierher gehört ein Appendix zum Kapitel über die Tugend der Mäßigkeit, der die Fastendisziplin der Orientalen mit einer reichen Kasuistik zum Gegenstand hat [48].

3. Über eigentliche Missionsfragen: Die Abhandlungen, die im vorigen Abschnitt besprochen wurden, waren sicher sehr wertvoll für einen Missionar in den Gebieten der Orientalischen Kirche. Denn für einen solchen ist es im Hinblick auf seine missionarische und seelsorgerliche Aufgabe unbedingt notwendig, daß er einen Einblick hat in die reichhaltigen Liturgien und Gebräuche der Ostkirche. Aber, abgesehen von einigen kasuistischen Erörterungen, auf die nur beispielhaft hingewiesen wurde, betreffen sie nicht eigentliche Missionsprobleme. Darauf soll nun in diesem Abschnitt der Blick gerichtet sein.

Der allgemeine Prinzipientraktat gibt Carbognano nur einmal Anlaß zur Erörterung von speziellen Missionsproblemen, nämlich die wichtige und damals viel umstrittene Frage, ob die Missionare verpflichtet seien, in ihren Missionsgebieten die positiven Gebote der Kirche zu verkünden und zu urgieren [49]; der Verfasser bejaht dies, begründet seine Haltung aus dem Sinn der missionarischen Sendung und bekräftigt sie durch ein Dekret des S. Officium von 1645 [50]; er gibt dabei aber auch die Dispens bezüglich Sonntagsheiligung durch Paul III. für Indien an [51]. — Gewiß wäre es gut gewesen, wenn unser Autor auch die wichtigen Lehren vom Naturgesetz, die bei Antoine zu knapp behandelt werden, etwas für Missionsverhältnisse ausgewertet hätte; der spätere Herausgeber Staidel empfand dieses Manco und füllte die Lücke aus durch einen längeren, Exkurs über die «unbesiegliche Unwissenheit» von Naturgesetzen, wobei er sich ausdrücklich auf die missionarische Bedeutung beruft [52].

---

44 App. de orient. Eccl. circa Poenitentiam disciplina, § 3 (II 255—7).
45 Am Schluß des Traktates «de Legibus»: Appendix ad usum Missionariorum, q. 2 (I 57—8).
46 Ebd. q. 3 (I 58—60).
47 Ebd. q. 4 (I 60—1).
48 Appendix (ad virtutem Temperantiae) ad usum Missionariorum: De Orientalis Ecclesiae circa Jejunium disciplina (I 274—77).
49 Über dieses Problem vgl. X. Bürkler SMB, Die Sonn- und Festtagsfeier in der katholischen Chinamission (Rom 1942), 9—14, 23—36 und passim.
50 CPF I n. 114.
51 Appendix (ad tract. de Legibus) ad usum Missionariorum, q. 1 (I 56—7); auf die q. 2, die sich auf die Fest- und Fastenordnung im nahen Orient bezieht, wurde schon hingewiesen.
52 De Peccatis, c. 4. q. 6 Anm. 1 (Venedig-Ausg. 1770, I 272—3).

Die spezielle Moraltheologie, die sich mit den einzelnen sittlichen Pflichten abgibt, bot naturgemäß viel mehr Gelegenheit zu missionarischen Ergänzungen. Vor allem ist es der Traktat über die theologische Tugend des Glaubens, der für Carbognano diesbezüglich am fruchtbarsten ist. Obwohl dieser Teil schon durch Antoine durchwegs gut und praktisch durchgearbeitet worden ist, kann sein Bearbeiter doch fast bei jeder Quaestio noch eine Nota anhängen. Ziemlich ausführlich geht er auf einige Schwierigkeiten der Glaubensverkündigung ein: Sind die Missionare verpflichtet, den Inhalt des ganzen apost. Glaubensbekenntnisses zu verkünden, oder dürfen sie sich beschränken auf die beiden wichtigsten Geheimnisse der Trinität und der Menschwerdung? [53] Gegen die sehr laxe Ansicht von Verricelli [54] fordert er eine möglichst gute und vollständige Glaubensverkündigung. Zur Begründung weist er hin auf die Erfahrungstatsache, daß so viele Irrtümer und Apostasien auf mangelhafter Kenntnis in Glaubenssachen beruhen, dann auf den Sinn der missionarischen Sendung, das Licht der Wahrheit zu verbreiten, und schließlich auf die ausdrücklichen Bestimmungen der Kirche [55].

Da das äußere Glaubensbekenntnis in heidnischer Umwelt auf vielfache Schwierigkeiten stößt, muß Carbognano auch hierzu Stellung nehmen. Da aber Antoine selber die diesbezüglichen positiven und negativen Pflichten gründlich bearbeitet hatte, kann sich der Franziskaner mit einer kasuistischen Illustrierung begnügen [56]; dabei kommt es ihm vor allem darauf an, den Tatbestand der indirekten Glaubensverleugnung (bei ihm: «negatio implicita» oder «neg. per factum») unter Berücksichtigung der Missionsverhältnisse abzugrenzen. Einer solchen Glaubensverleugnung macht sich nach ihm schuldig: wer etwas macht oder herstellt, was auf den Kult falscher Götter oder häretischer Menschen hingeordnet ist [57]; wer etwas tut, das als Approbation eines heidnischen Kultes aufgefaßt werden muß [58]; wer durch seine Tat den rechten Glauben verachtet [59]; wer ein Kleid trägt, das nach Ortsbrauch nur Götzendiener und ähnliche Personen tragen [60]; wer die religiösen Riten einer falschen Religion übernimmt und ausübt [61]. Wenn diese Riten an und für sich indifferent sind, ist es doch sicherer, wenn Katholiken sie nach Möglichkeit vermeiden. Wenn unser Autor hier ziemlich strenge urteilt, so ist zu beachten, daß er an Missionsverhältnisse denkt, wo bei Neuchristen erfahrungsgemäß viel leichter ein

---

53 De Fide, c. 1 q. 3 Nota 2 (I 113—15).
54 Tract. de Fide, q. 6 s. 10; vgl. Anm. 13.
55 Constitutio Alexanders VII. «Sacrosancti» 1658 (CPF I n. 129). Const. Benedikts XIV. «Omnium sollicitudinum» 1744 (CPF I n. 347); u. a. m.
56 De Fide, c. 2, App. ad usum Miss. (I 119—22).
57 z. B. Bau, Restauration, Reinigung usw. von Götzentempeln; Herstellung von Götzenbildern, die von andern verehrt werden (I 119).
58 z. B. orgeln, singen u. ä. in heidnischen oder häretischen Gotteshäusern (119—20).
59 z. B. auf Befehl der staatl. Behörde: katholische Riten verachten, zu verbotenen Zeiten Fleisch essen, einem Götzentempel Ehre erweisen (120).
60 Hinweise auf Bräuche bei den Mohammedanern und Indern (120).
61 z. B. einige Heiratssitten in Madura, Beschneidung bei Mohammedanern, chinesische Riten (120—1).

verhängnisvolles Ärgernis entstehen kann. Über die Ritenfrage kommt Carbognano noch eingehender zu sprechen in seinem schon erwähnten Traktat «De Sacris Christianorum Ritibus» [62], der im 9. Kapitel über die verbotenen Riten handelt und zwar: § 1. über die verbotenen chinesischen und malabarischen Riten (sowohl in der Darstellung, als auch in der Beurteilung folgt er den amtlichen Dokumenten Klemens' XI. und Benedikts XIV. und bietet keine neuen Gesichtspunkte); § 2. über einige verbotene Riten der Serben und der umliegenden Völker; § 3. über die verbotenen Riten der orientalischen Kirche.

Über die Teilnahme an nichtkatholischen Gottesdiensten findet sich ein eigener Appendix im Anschluß an den Traktat über den Glauben, in dem der Verfasser allerdings in erster Linie an häretische und schismatische Gottesdienste und nur nebenbei auch an heidnische denkt [63]. Auch im schon erwähnten Appendix über das kirchliche Bücherverbot berücksichtigt er Missionsprobleme [64]: das Lesen von heidnischen und mohammedanischen Büchern sei allgemein nicht unter Exkommunikation verboten, sondern es sei im Einzelfall zu untersuchen, ob durch das Lesen eine Gefahr für den eigenen Glauben entsteht; für Indien aber bestehe ein eigenes diesbezügliches Verbot, das die Gläubigen unter Exkommunikation verpflichtet, wenn nicht der Missionar die Erlaubnis zum Lesen gegeben habe [65]. — Nur kurz erwähnt er Missionsverhältnisse in einer Bemerkung über die öffentliche Disputation mit Ungläubigen [66], in der Darstellung der Dispensvollmachten bei Rekonziliation von abgefallenen Christen [67], und in einer Begriffsbestimmung der Apostasie [68].

In den Traktaten über Hoffnung und Liebe finden sich keine missionarischen Ergänzungen. Auch im Traktat über die Gottesverehrung, der für eine missionstheologische Auswertung sicher fruchtbar sein könnte, entdecken wir nur eine missionarische «Nota» im Zusammenhang mit der Simonie: unser Autor warnt vor einem Brauch, der in den Mohammedanermissionen eingerissen sei, wonach die Missionare wegen ihrer großen Armut Geldleistungen als Almosen forderten für die Sakramentenspendung [69]. Daß sich Carbognano in diesem großen Traktat nicht mehr mit Missionsproblemen auseinandersetzt (etwa bei den Sonntagspflichten, oder Aberglauben und Götzendienst), mag überraschen; dabei ist aber doch zu bedenken, daß schon Antoine diesen

---

62 Als Einleitung zum Sakramententraktat (II 1—73); Inhaltsübersicht: Begriffliche Abgrenzung der kath. Riten und Zeremonien, Ursprung und Bedeutung, dogmatisch-apologetische Darlegung, Riten der orient. Kirche; dann im 9. Kap.: über die verbotenen Riten.

63 De Fide, c. 3 q. 4, App. de communicatione in divinis cum Haereticis et Schismaticis (I 145—8). Auf zum Teil ähnliche Fragen kommt er später zu sprechen im Zusammenhang mit dem Meßopfer; vgl. De Eucharistia. Appendix de Orient. Eccl. circa Eucharistiam disciplina, § 4 (II 172—4).

64 I 142.

65 Vgl. CPF I 347.

66 De Fide, c. 3 q. 4 Nota (I 124—5).

67 Ebd. q. 7 Nota (I 126—7).

68 Ebd. q. 9 Nota (I 144—5).

69 De virt. Religionis, c. 5 a. 3 q. 10 (I 239—40).

Traktat gründlich behandelt hat, und daß ferner Carbognano manche hierher gehörende Fragen an andern Stellen bespricht: z. B. im Zusammenhang mit dem Glauben, oder in der Abhandlung über die christlichen Riten, oder im Gesetzestraktat die grundsätzliche Frage nach der Geltung der positiven Gebote der Kirche. Zu den Ausführungen über die Sonntagsheiligung fügt unser Autor wohl einige ansehnliche Ergänzungen hinzu (über Märkte, Lustbarkeiten, Anhören der hl. Messe) auf Grund neuerer kirchlicher Erlasse, die zwar nicht direkt für die Missionen bestimmt waren, deren Mitteilung aber doch auch für sie von Bedeutung sein mußte [70]. — Ähnliches gilt ebenso von einigen Zusätzen zu den Traktaten über die kirchlichen Pfründen [71], über die moralischen Tugenden [72], über die speziellen Pflichten einzelner Stände und Ämter [73] und schließlich über Recht und Gerechtigkeit [74].

Erst im zweiten Band der Römer-Ausgabe von 1757, der die Sakramentenlehre und das kirchliche Strafrecht enthält, finden sich wiederum reichlichere Ergänzungen, die im Hinblick auf Missionsverhältnisse geschrieben worden sind. Auf die meisten von diesen wurde aber schon hingewiesen, da sie speziell die Missionsverhältnisse im nahen Osten betreffen. Von allgemeinem missionarischen Interesse ist eine längere «Nota» über die Taufe von Kindern gegen den Willen ihrer heidnischen oder jüdischen Eltern, von Findelkindern, ferner von solchen Menschen, die sich bloß wegen irdischer Vorteile taufen lassen wollen und von solchen, deren späterer Abfall zum Vornherein vermutet werden muß [75]. — Die Beiträge zu den Traktaten über die Firmung, Eucharistie, Buße, Weihe und letzte Ölung betreffen außer den ostkirchlichen Fragen nur allgemein praktische Ergänzungen, die infolge der neueren kirchlichen Erlasse notwendig waren. — Der Traktat über die Ehe enthält dann wiederum einige Hinweise auf Missionsverhältnisse: so bei den Sponsalitien eine «Nota» über den notwendigen Unterricht in den Glaubenswahrheiten vor Abschluß der Ehe [76]; beim Ehekonsens eine «Nota» über die Zustimmung der Eltern [77], beim Privilegium Paulinum eine längere Erklärung [78], bei den kirchlichen Ehehindernissen drei «Notae» über den Sklavenstand [79], eine solche über die Ehen mit Heiden und Häretikern [80] und bei den Ehedispensen werden die Vollmachten der Bischöfe, die weit von Rom weg wohnen, zusammengestellt [81].

---

70 Ebd. c. 2 q. 1 Nota (I 190—2); q. 5 Nota (I 196).
71 I 249—60.
72 I 260—81; vgl. I 274—77.
73 I 281—344.
74 I 344—518.
75 De Baptismo, q. 14 Nota § 1—7 (II 98—103).
76 De Matrimonio, c. 1 q. 5 Nota (II 290—3).
77 Ebd. c. 2 q. 6 Notae (II 296—7).
78 Ebd. q. 8 Nota (II 299—300).
79 Ebd. c. 3 q. 3 I Nota 1—3 (II 305—7).
80 Ebd. c. 3 q. 3, VI Nota (II 318—9); durch Staidel später im Hinblick auf Missionsverhältnisse noch ergänzt (Venedig-Ausg. 1770, IV 133—4).
81 De Matr., c. 3 q. 4 Nota (II 334—7).

III. Die Bedeutung von Carbognano's Versuch.

Die Bearbeitung von Antoine's Moraltheologie für Missionare, in die hier ein knapper Einblick geboten wurde, muß als Versuch gewertet werden. Vorerst müssen wir es vom Standpunkt sowohl der Moraltheologie als auch der Missionswissenschaft bedauern, daß Carbognano, dem Rate des Th. Sergius folgend, nicht ein eigenes Handbuch der Moraltheologie für Missionare geschaffen hat. Durch die vielen Zusätze wurde das Werk wohl inhaltlich wertvoller, dafür aber in systematischer Hinsicht unübersichtlicher. Wenn wir nun die Beiträge unseres Autors in ihrer Gesamtheit überblicken, so müssen wir gestehen, daß sie nicht alle Missionsprobleme, die sich einem Moraltheologen stellen, berücksichtigen. Carbognano war selber nie in der Mission und kennt die Probleme nicht aus eigener Anschauung; und vor allem, sein Plan war zu großzügig; denn schließlich kann es kein praktisches Handbuch der Moraltheologie geben, das die besonderen Schwierigkeiten aller Missionsgebiete berücksichtigen könnte. Nur die Beschränkung auf einen Kulturkreis könnte eine genügende Vollständigkeit verbürgen.

Trotz der Mängel verdient aber dieser Versuch Anerkennung. Durch die Bearbeitung hat das Werk für Missionare der damaligen Zeit sicher an Wert gewonnen. Die höchste Anerkennung hat Carbognano dadurch erfahren, daß seine Bearbeitung auf Befehl Benedikts XIV. als Lehrbuch für die Alumnen des Propagandakollegs eingeführt worden ist [82]. Wie weit diese Moraltheologie in andern Missionskollegien und bei Missionaren Verbreitung gefunden hat, entzieht sich unserer Kenntnis. Immerhin scheint es bei den Lazaristen eingeführt worden zu sein; jedenfalls ist die Ausgabe von Augsburg und Krakau 1760, die noch von Carbognano selber besorgt wurde, dem Gründer der Lazaristen, dem hl. Vinzenz von Paul, gewidmet [83]. Die späteren Bearbeiter, Staidel und Mansi, die noch viele nicht-missionarische Ergänzungen anbrachten, haben immerhin die Beiträge von Carbognano so wertvoll erachtet, daß sie alle ungekürzt beibehielten, obwohl Staidel, wie er selber gesteht, gerne einiges gekürzt oder ausgelassen hätte [84]. Eine weitere Anerkennung hat das Werk neben den vielen Auflagen auch dadurch gefunden, daß es noch im 18. Jahrhundert durch den Basilianermönch und späteren Bischof Joseph Hageluni ins Arabische übersetzt wurde und in dieser Übertragung drei Auflagen erlebte [85].

---

[82] Widmung an Benedikt XIV. in der Augsburger-Ausgabe 1760, I p. III.
[83] Ebd. p. I—II.
[84] Praelogium zur Venedig-Ausgabe 1770, p. VIII.
[85] In Rom 1783, 1795, 1834; vgl. Sommervogel I 425—6; über die Persönlichkeit des Übersetzers und über die Verbreitung seiner Übertragung konnte nichts Weiteres in Erfahrung gebracht werden.

Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran.*

Von P. Dr. Jos. Henninger S.V.D., Fribourg.

I. Die Lehre vom Heiligen Geist.

Zur Einleitung.

Die Zeiten sind schon lange vorüber, da man im Islam eine Beduinenreligion sah, entstanden inmitten der Wüste, spontan hervorgebrochen aus den Tiefen der semitischen Seele. Ein eingehenderes Studium hat gezeigt, daß der Islam viel mehr eine städtische als eine Wüstenreligion ist — nicht nur seiner Entstehung, sondern auch seiner ganzen Gestaltung nach [1] —, und daß er ohne den Einfluß der Offenbarungsreligionen des Alten und Neuen Testamentes überhaupt nicht ins Dasein getreten wäre [2]. Diese Auffassung hat sich bereits so weitgehend durchgesetzt, daß man es sogar schon für nötig hielt, gegen Übertreibungen nach dieser Seite Stellung zu nehmen [3]. Es ist sicher richtig, daß der Islam mehr ist als ein Konglomerat heterogener Bestandteile, und daß das Ganze noch nicht damit erklärt ist, wenn man die Herkunft der einzelnen Teile nachgewiesen hat. (Durch eine allzu einseitige Anwendung der vergleichenden Methode ist ja auch die radikale Bibelkritik dazu gekommen, über den zahlreichen Übereinstimmungen mit der orientalischen Umwelt in Form und Inhalt die Eigenart der alt- und neutestamentlichen Schriften fast ganz zu übersehen.) So soll die Eigenart Mohammeds, die sich darin zeigt, wie er die heterogenen Elemente kombiniert, durchaus nicht geleugnet werden; deswegen braucht er aber noch nicht als großer schöpferischer Geist zu gelten. Soweit es sich dabei um rein literarische und religionspsychologische Probleme handelt, können wir die ganze Frage auf sich beruhen lassen. In diesem Zusammenhang kommt es nur darauf an, die zweifellos christlichen Bestandteile in der Verkündigung Mohammeds hervorzuheben, als Anknüpfungspunkte für das religiöse Gespräch und die christliche Lehrverkündigung gegenüber Mohammedanern. Diese inhaltliche Seite steht durchaus im Vordergrund; über die rein historische Frage,

---

* Aus drucktechnischen Gründen mußte die Umschrift der arabischen Wörter etwas vereinfacht werden. Für den Sachkundigen können dadurch ja keine Mißverständnisse entstehen.

1 Vgl. darüber die anregende Skizze von William Marçais, L'islamisme et la vie urbaine. Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1928, 86—110.

2 Siehe die Literaturangaben bei Gustav Pfannmüller, Handbuch der Islam-Literatur (Berlin 1923) 104—111; besonders wertvoll: Samuel M. Zwemer, The Moslem Christ. An Essay on the Life, Character, and Teachings of Jesus Christ according to the Koran and Orthodox Tradition. London and Edinburgh (1912); ferner einige neuere, bei Pfannmüller noch nicht verzeichnete Arbeiten: Wilhelm Rudolph, Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum (Stuttgart 1922); Tor Andrae, Der Ursprung des Islams und das Christentum (Uppsala und Stockholm 1926); Tor Andrae, Mohammed. Sein Leben und sein Glaube (Göttingen 1932); Karl Ahrens, Muhammed als Religionsstifter (Leipzig 1935). Vgl. auch Carl Clemen, Der Einfluß des Christentums auf andere Religionen (Leipzig 1933) 53—81, besonders 53—70. — Sogar Ernest Renan, der für die Entstehung des Islams so sehr viel Gewicht auf den «monotheistischen Instinkt» der Semiten legt (vgl. seine Abhandlung: Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monothéisme. (Journal Asiatique Vème série, tome 13 [1859] 214—282. 417—450, besonders 421), spricht es doch unumwunden aus, daß Mohammed die entscheidenden Anregungen von außen erhielt: «Sans doute ce fut le commerce avec les Juifs et les Chrétiens qui inspira Mahomet et décida sa mission ...» (a.a.O. 250). — Friedrich Schwally hat für die ganze Sachlage das treffende Wort geprägt, daß der Islam zur Kirchengeschichte gehört (nach Pfannmüller, a.a.O. 111).

auf welchem Wege Mohammed das Christentum kennenlernte, soll hier nur das Allernötigste gesagt werden.

Was veranlaßte Mohammed zu seinem Auftreten als Prediger, und woher hatte er die Lehren, die er vortrug? Die Entstehungsgeschichte des Islams birgt gewiß noch manches Rätsel, aber so viel steht schon längst sicher fest, daß jüdische und christliche Lehren Mohammed nicht unbekannt waren. Seine ursprüngliche Predigt, deren Niederschlag die ältesten Suren des Korans sind, erinnert auffallend an die Areopagrede des hl. Paulus (Apg 17, 22—31), mit ihren Grundgedanken von dem einen wahren Gott, seiner Vorsehung und Weltregierung und ganz besonders vom bevorstehenden Weltgericht [4].

Auf welche Weise waren ihm diese christlichen Glaubenslehren bekannt geworden? Vor seinem Auftreten spielte das Christentum in Arabien eine ziemlich bedeutende Rolle. Nachdem die Nachbarländer im Norden und Westen seit Jahrhunderten ganz oder teilweise christianisiert waren, war das Christentum auch in Arabien, sogar bei manchen Nomadenstämmen, eingedrungen; vor allem in Südwestarabien gab es bereits im 6. Jahrhundert starke Gemeinden [5]. So wird Mohammed wohl auch in der Handelsstadt Mekka, wo es naturgemäß viel Fremdenverkehr gab, vielleicht auch anderswo auf Handelsreisen, mit Christen zusammengetroffen sein und von ihnen mancherlei über ihre Religion erfahren haben.

Aber sein Wissen über die Offenbarungsreligion floß aus trüben Quellen. Sicher hat er selbst weder das Alte noch das Neue Testament gelesen, sonst wären manche grotesken Mißverständnisse unerklärlich. Zwar ist die Annahme, daß Mohammed Analphabet war, längst aufgegeben [6], aber er sprach keine andere Sprache als Arabisch, und arabische Bibelübersetzungen sind für die damalige Zeit weder direkt noch indirekt nachzuweisen [7]. So war er also auf mündliche Mitteilungen angewiesen [8], und seine Gewährsmänner scheinen ihre eigene Religion oft schlecht genug gekannt zu haben. Das ist weiter nicht verwunderlich, wenn wir bedenken, wie sehr der christliche Orient schon seit Jahrhunderten durch Häresien und Parteiungen zerrissen war. Viele dieser Sekten konnten ja auch schon nicht mehr als rein christlich bezeichnet werden, wie z. B. die gnostischen Systeme und die «Sabier» (Mandäer). So wird es verständlich, daß besonders in den kleinen, isolierten Gemeinschaften, fern von den großen Zentren der Hierarchie, die Reinheit der kirchlichen Lehre sehr getrübt war. Was wir an Christlichem (und Jüdischem) im Koran finden, stammt meistens aus solchen verworrenen oder schlecht aufgefaßten Erzählungen, zum großen Teil nicht aus echten

---

[3] So besonders Johann Fück, Die Originalität des arabischen Propheten, Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft 90 (1936) 509—525. — In maßvoll vermittelnder und methodisch korrekter Weise äußert sich über das Grundsätzliche zu dieser Frage Andrae, Ursprung des Islams 6; vgl. auch ebd. 92 f.

[4] Als Inbegriff des Glaubensinhaltes wird in dieser Zeit einfach «der Glaube an Allah und an den jüngsten Tag» bezeichnet (Sure 2, 59; 4, 42 f.; 5, 73; 9, 18; 9, 44 f.; 9, 100). (Die Zählung der Verse folgt immer der Übersetzung von Max Henning [Leipzig 1901], wenn auch zuweilen eine von der seinigen abweichende Textfassung bevorzugt ist.) — Vgl. zu dieser eschatologischen Einstellung der Predigt Mohammeds auch Andrae, Ursprung: passim, besonders 85; Andrae, Mohammed 48 f.; Frants Buhl, Das Leben Muhammeds. Deutsch von Hans Heinrich Schaeder (Leipzig 1930) 126 f. 144—146.

[5] Siehe darüber: Julius Wellhausen, Reste arabischen Heidentums [2] (Berlin u. Leipzig 1897, Neudruck 1927) 230—234; Pfannmüller, a. a. O. 104 f.; Andrae, Ursprung 7—32; Rudolph, a. a. O. 1—8; Buhl a. a. O. 6. 8. 63—66; Ahrens, a. a. O. 11—14; Henri Charles, Le christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'hégire (Paris 1936).

[6] Rudolph, a. a. O. 9; Buhl, a. a. O. 131; Ahrens, a. a. O. 1 f.

[7] Rudolph, a. a. O. 7—9. Die Kirchensprache in Nedschrân (Südwestarabien) war wahrscheinlich syrisch (Andrae, Ursprung 8).

[8] Rudolph, a. a. O. 9—25; Ahrens, a. a. O. 20—33. Vgl. auch Buhl, a. a. O. 161 Anm. 85. Andrae kommt zum Ergebnis, daß Mohammed wahrscheinlich einmal eine nestorianische Missionspredigt gehört hat (Andrae, Ursprung 201—203; Andrae, Mohammed 74 f.).

biblischen Zeugnissen, sondern aus Apokryphen und anderen Legenden, aus der nachbiblischen rabbinischen Literatur und aus häretischen Spekulationen [9]. Dennoch findet sich auch in diesen so vielfältig getrübten Traditionen noch manches Goldkorn echter geoffenbarter Wahrheit. Gerade bei der Lehre vom Heiligen Geist zeigt sich das ganz unverkennbar, wie in den folgenden Ausführungen dargelegt werden soll; andere christliche Dogmen können später in zwangloser Folge behandelt werden.

Der «Geist Gottes» im Koran [10].

Mehrmals heißt es im Koran, daß Gott dem Adam bei seiner Erschaffung etwas von seinem Geist (rûh) einhauchte [11] — eine unverkennbare Erinnerung an Gen 2, 7. Ferner ist an mehreren Stellen die Rede von Maria, der Mutter Jesu, und einmal wird von ihr gesagt: weil sie ihre Jungfräulichkeit bewahrte, «darum hauchten wir von unserem Geiste in sie und machten sie mit ihrem Sohne zu einem Zeichen für alle Welt» [12]. (Wenn Mohammed Gott als redend einführt, läßt er ihn gewöhnlich den pluralis majestatis gebrauchen.) Hier haben wir eine deutliche Erinnerung an Lk. 1, 35. Wahrscheinlich hat aber Mohammed gar nicht geahnt, welche Tragweite diese Worte hatten, daß sie von der dritten Person in der Gottheit handelten, denn anderswo versteht er unter dem Geist Gottes — den Erzengel Gabriel. So wird einmal gesagt, daß Gabriel Mohammed den Koran geoffenbart hat [13], anderswo wird das wieder dem «Heiligen Geist» zugeschrieben [14]. Ganz deutlich tritt diese Verwechselung zutage an einer Stelle, wo Mariä Verkündigung und die jungfräuliche Geburt Jesu ausführlich berichtet wird [15]. Dort heißt es auch: «Wir sandten unseren Geist zu ihr (Maria), und er erschien ihr als vollkommener Mann» [16]. Damit kann hier niemand anders gemeint sein als Gabriel. Aber der Geist, den Gott «in Maria hauchte» — das kann doch wieder nicht von dem Engel verstanden werden! So sehen wir, wie Mohammed seine Quellen nicht versteht und sich in Widersprüche verwickelt. Die Lehre von einem Geist Gottes, der mehr ist als ein Engel, so verworren und undeutlich sie auch zu ihm gedrungen war, setzt sich doch immer wieder durch

---

9 Vgl. Ignaz Goldziher, Vorlesungen über den Islam 2 (Heidelberg 1925) 13. — Auf die Beziehungen zum Judentum soll hier nicht näher eingegangen werden.

10 Für diese Studie waren außer den bereits in Anmerkung 2 genannten Werken von besonderem Wert die folgenden Artikel: Duncan B. Macdonald, The Development of the Idea of Spirit in Islam. Acta Orientalia 9 (1931) 307—351; nochmals abgedruckt: The Moslem World 22 (1932) 25—42. 153—168 (zitiert nach Moslem World); Samuel M. Zwemer, Veni, Sancte Spiritus! The Moslem World 30 (1940) 1—6; aus der Enzyklopädie des Islâm (4 Bände und ein Ergänzungsband, Leiden 1913—1938) die Artikel: 'Îsâ [Jesus] (II 559—562, von D. B. Macdonald); Maryam [Maria] (III 367—370, von A. J. Wensinck); Nafs [Seele, Geist] (III 893—897, von E. E. Calverley).

11 Sure 15,29; 32,8; 38,72.

12 Sure 21,91; 66,12.

13 Sure 2,91. Dieser Name findet sich aber erst in den zu Medina entstandenen Textpartien; vorher war einfach vom Geist und den Engeln die Rede. Vgl. auch Sure 69,40; 81,19—21, wo mit dem «Gesandten» wohl auch Gabriel gemeint ist.

14 Sure 16,104; vgl. auch 26,193.

15 Sure 19,16—35.

16 Sure 19,17.

und sprengt die enge Auffassung, die ihn mit Gabriel identifizieren will. Ja, auch Jesus selbst wird «Geist von Gott» genannt. «Der Messias Jesus, der Sohn Marias, ist der Gesandte Allahs und sein Wort, das er in Maria legte, und Geist von ihm» [17].

Daß der Geist etwas anderes sein muß als ein Engel, geht schließlich auch daraus hervor, daß «die Engel und der Geist» viermal nebeneinander genannt werden [18].

Der «Heilige Geist» im Koran.

An vier anderen Stellen ist sodann ausdrücklich die Rede vom Heiligen Geist; das dafür gebrauchte Wort rûh al-qudus «ist eine genaue Nachbildung des jüdisch-aramäischen und christlich-syrischen Ausdruckes» [19], und zwar der Bezeichnung, die bei den syrischen Christen für den Heiligen Geist als die dritte Person der Gottheit der stehende Ausdruck war. Diese Stellen lauten: «Wir gaben Jesus, dem Sohn Marias, die deutlichen Zeichen und stärkten ihn mit dem Heiligen Geist» [20]. Eines Tages wird Allah zu Jesus sprechen: «O Jesus, Sohn Marias, gedenk meiner Gnade gegen dich und deine Mutter, als ich dich mit dem Heiligen Geist stärkte» [21]. Etwas Ähnliches wird freilich auch von allen Muslimen gesagt: «Geschrieben hat er in ihre Herzen den Glauben, und er stärkt sie mit seinem Geiste» [22]; die Offenbarung des Korans wird ja auch dem Heiligen Geist zugeschrieben: «Herabgesandt hat ihn der Heilige Geist von deinem Herrn in Wahrheit, um die Gläubigen mit ihm zu stärken» [23]. Hier denkt Mohammed wohl wieder an Gabriel. Sein starrer Eingottglaube hat ihn daran gehindert, aus den Worten seiner christlichen Gewährsmänner den richtigen Sinn herauszuhören. Das trinitarische Dogma war ihm nicht unbekannt, aber er hatte eine sehr unklare Vorstellung davon; er scheint der Ansicht gewesen zu sein, daß die Christen als die drei göttlichen Personen betrachteten: Gott, Jesus, Maria! [24]. Darum war für ihn Dreifaltigkeit nichts anderes als abscheuliche Vielgötterei, wogegen er immer wieder eifert [25].

Der «Geist» und das «Wort» im Koran.

Und doch finden sich im Koran auch wieder Stellen, wo der «Geist» und das «Wort» Gottes nebeneinander genannt werden — also nach christlicher Ausdrucksweise die zweite und die dritte Person der Gottheit! «Hernieder sendet er die Engel mit dem Geist von sei-

---

17 Sure 4,169; vgl. auch 3,40.
18 Sure 16,2; 70,4; 78,38; 97,4.
19 Ahrens, a. a. O. 133; vgl. auch Macdonald, Moslem World 22 (1932) 28.
20 Sure 2,81; 2,254.
21 Sure 5,109.
22 Sure 58,22.
23 Sure 16,104.
24 Vgl. Sure 5,116; Rudolph, a. a. O. 86 f.; Ahrens, a. a. O. 199; Buhl, a. a. O. 223 Anm. 60 (Forts. auf S. 224).
25 Vgl. Sure 4,169 f.; 5,76—79; 5,116 f.; 19,91—93; 112; Rudolph, a. a. O. 85—87; Ahrens a. a. O. 198 f.

nem Worte ... (min amrihi)» [26]. «Der Geist geht aus dem Worte meines Herrn hervor (min amri rabbî)« [27]. «Der Herr des Thrones wirft den Geist von seinem Worte (min amrihi) auf wen er will von seinen Dienern» [28]. «Wir entsandten zu dir einen Geist mit einer Offenbarung von unserem Worte (min amrinâ)» [29]. Was bedeutet hier amr? Die gewöhnliche Bedeutung ist «Befehlswort, Geheiß», und dementsprechend werden diese Stellen auch meistens anders übersetzt, aber es sprechen doch gute Gründe dafür, daß Mohammed hier etwas vernommen hatte, was ihm in seiner Tragweite ebenso wenig klar war, wie die Verkündigungserzählung bei Lukas, eine trinitarische Formel, die letztlich auf den Johannesprolog zurückgeht [30]; dann wäre amr das Äquivalent von logos (späthebräisch maamâr; aramäisch mêmar, später memrâ [31]). Der Heilige Geist geht ja vom Vater und vom Sohne oder nach der griechischen Formel vom Vater durch den Sohn aus — der Geist durch das Wort [32].

Mohammedanische Exegese dieser Koranstellen.

Wie der bisherige Überblick zeigt, sind die Aussagen des Koran über den Heiligen Geist sehr disparater Art und lassen sich schwer auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Es ist daher auch nicht verwunderlich, daß die mohammedanischen Exegeten große Mühe hatten, wenn sie das alles miteinander in Einklang bringen und erklären wollten, was unter dem «Geist» im Koran zu verstehen ist. So ist denn auch eine bunte Fülle von Deutungen zustandegekommen: Der Geist soll sein: Gabriel oder einer der höchsten Engel, ein Hauch, ein Licht, der Glaube, der Koran selbst, die Prophetengabe, Jesus, die menschliche Seele, ein göttlicher Einfluß, ein Wesen, das über den Engeln steht, Gottes großer Name usw. usw. [33].

Die tiefsten Denker des Islam haben aber hier ein größeres Geheimnis geahnt, und einige Mystiker haben ihre Gedanken darüber in Worte gefaßt, die sehr an die alttestamentliche Weisheitsliteratur erinnern: Im

---

26 Sure 16,2.
27 Sure 17,87.
28 Sure 40,15.
29 Sure 42,52.
30 Wo Jesus als das «Wort» Gottes bezeichnet wird (Sure 4,169; 3,40), wird allerdings nicht amr, sondern kalima gebraucht. Allem Anschein nach geht diese Differenz auf verschiedene Gewährsmänner zurück. Mohammed selbst ist sich dann wohl gar nicht bewußt geworden, daß beidemal derselbe Begriff zugrundelag. Vgl. Rudolph, a. a. O. 41 f. 84; Ahrens, a. a. O. 134.
31 Vgl. Rudolph, a. a. O. 40 f.; Ahrens, a. a. O. 133 f. Auch Andrae, Ursprung 168 übersetzt Sure 16,2 «Geist von seinem Worte». Vgl. auch Macdonald, Moslem World 22 (1932) 28—30. — In den erwähnten Zusammenhang der Terminologie gehört auch noch Sure 97,4, wo der Ausdruck al-rûh ... min kulli amrin vorkommt: der Geist (steigt herab) «von allem Worte» oder «zu jeglichem Geheiß»?
32 Vgl. B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik [8] (Freiburg i. Br. 1932) I § 54 (S. 202 bis 209); Dictionnaire de Théologie Catholique, V (1913), Art. Esprit-Saint, besonders 762—829 (A. Palmieri).
33 Vgl. Zwemer, Moslem World 30 (1940) 3; Macdonald, ebd. 22 (1932) 30—42. 153—168.

tiefsten Grunde alles Seins, zwischen Allah und seinen Geschöpfen, ist ein einziger und alles überragender Geist. Er steht über allen anderen Engeln. Allah schuf ihn aus seinem Licht, und aus ihm schuf er die Welt. In ihm betrachtet er die Welt. Diesen Engel schuf Allah als einen Spiegel seines Wesens. In allen anderen Geschöpfen offenbaren sich nur seine Eigenschaften, aber im Geist offenbart sich sein Wesen [34]. Aber — dieser Geist ist doch auch weiter nichts als ein Geschöpf! Der Zugang zum überquellenden Reichtum des innergöttlichen trinitarischen Lebens bleibt dem muslimischen Denker durch seinen engen, starren Gottesbegriff verschlossen.

[34] Vgl. Macdonald, Moslem World 22 (1932) 162—164.

Monumenta Serica

Von Prof. Dr. Joh. Beckmann, S.M.B.

Die katholische Universität Fu Jen in Peking, unter Leitung der Missionare vom Göttlichen Wort (Steyl), war bereits seit Jahren ein Zentrum sinologischer Studien und Arbeiten [1]. Mit Hilfe einiger ihrer Professoren und Freunde begründete 1935 P. Dr. F. X. Biallas S. V. D. (1878—1936) die halbjährlich erscheinenden «Monumenta Serica, Journal of Oriental Studies of the Catholic University of Peking» [2]. Bereits nach dem Druck des ersten Halbbandes starb der Gründer, doch konnte das von ihm begonnene Werk von P. Dr. Rudolf Rahmann S. V. D. glücklich fortgesetzt werden. Bisher haben sechs umfangreiche Bände Europa erreicht [3]. Nicht nur rein äußerlich bieten sich diese Bände mit ihrer sachlich schönen Ausstattung und ihrem sauberen Druck als eine imponierende Leistung der Fu Jen dar, sondern sie weisen auch wissenschaftlich eine achtunggebietende Höhe auf. Obwohl die sinologischen Beiträge prähistorischen, historischen, literarischen, religions- und kunstgeschichtlichen Inhaltes den Hauptbestand der Jahrgänge ausmachen, so finden sich doch auch einzelne Aufsätze, die direkt oder indirekt der chinesischen Missionsgeschichte dienen. Auf diese sei im Folgenden, dem Zweck unserer Zeitschrift entsprechend, näher eingegangen [4].

Die alte Geschichte der Nestorianer-Missionen erfährt durch einige Beiträge eine wesentliche Bereicherung. Bereits im ersten Band bietet P. Henri Bernard S. J. einige für europäische Leser wissenswerte Hinweise auf neuere Literatur und Forschungsergebnisse [5]. Sodann untersucht F. S. Drake, gestützt auf europäische und noch mehr auf chinesische Quellen die Frage der alten Nestorianerklöster [6]. Ausgehend von einer genauen Analyse aller auf die Nestorianerinschrift von Sian fu bezüglichen Quellen kommt er zum Schluß, daß dieser Gedenkstein nicht in Sian selbst, sondern in der Nähe und wahrscheinlich innerhalb eines früheren nestorianischen Klosters gefunden wurde. Diese Tatsache führt ihn sodann zur Untersuchung der Angaben über Klöster der Nestorianer, zunächst auf dem genannten Denkstein, sodann in den chinesischen zeitgenössischen Quellen, anhand derer die Lage von 8 Klöstern mehr oder weniger genau bestimmt werden kann und endlich zur kritischen Würdigung der Überreste von fünf dieser Klöster. — Über persönliche Ausgrabungen und Nestorianerfunde in der Provinz Suiyüan (Innermongolei) berichtet mit genauen Lageangaben und zahlreichen Abbildungen Desmont Martin [7]. Zwei der von ihm aufgefundenen Denkmäler werden von Tschen Yüan anhand chinesischer

---

1 Seit 1929 erscheint die chinesisch geschriebene sinologische Zeitschrift Fu Jen Hsueh Chih, bereits seit 1926 das Bulletin of the Cath. University of Peking, das nebst Nachrichten aus der Universitätswelt auch wissenschaftliche Beiträge veröffentlichte.

2 Als Mitherausgeber zeichnen: Eugen Feifel S. V. D., Achilles Fang, Chang Hsing-Lang, Ch'en Yüan, Gustav Ecke, Math. Eder S. V. D., Walter Fuchs, Herm. Koester S. V. D., Ant. Mostaert C. I. C. M., Robert des Retours, Shen Chien-Shih, Ernst Schierlitz, Ying Ts'ien-Li.

3 I (1935) 529 S.; II (1936/37) 597 S.; III (1937/38) 689 S.; IV (1939) 741 S.; V (1940) 508 S. (Festschrift Erich Haenisch zum 60. Geburtstag); VI (1941) 458 S. Bd. VII wurde für Frühling 1942 angekündigt, hat aber die Schweiz noch nicht erreicht.

4 Auch die Buchbesprechungen und noch mehr die wohl einzig dastehenden Inhaltsangaben aus europäischen, chinesischen und japanischen Zeitschriften bieten manche Hinweise für die Missionsgeschichte.

5 Notes sur l'histoire ancienne du christianisme en Extrême-Orient. I, 478—486.

6 Nestorian Monasteries of the T'ang Dynasty and the site of the discovery of the Nestorian Tablet. II, 293—340.

7 Preliminary Report of Nestorian Remains north of Kuei-hua, Suiyüan. III, 232—249.

Quellen näher untersucht [8]. — Einen Beitrag zur Geschichte der russisch-orthodoxen Mission in Peking liefert eine aus dem Russischen ins Deutsche übertragene Arbeit von S. A. Koshin über die sinologischen Werke des P. Hyazinth Bitschurin, der 1807—1821 der Pekinger orthodoxen Mission angehörte und sich später in Kiachta und Petersburg sinologischen Arbeiten widmete († 1853) [9].

Reichhaltiger werden die Beiträge zur neueren katholischen Mission, zumal der Jesuiten. Vor allem erfahren die sinologischen und rein kulturellen Werke dieser Missionare eine genauere Untersuchung, die um so wertvoller ist, als die meisten Missionshistoriker das Chinesische nicht beherrschen und deshalb auf die meist recht allgemein und unklar gehaltenen Angaben der zeitgenössischen Berichte nach Europa angewiesen sind. Als Auftakt dieser Abhandlungen bietet P. Henri Bernard S. J. eine zusammenfassende Übersicht über Stellung und Einfluß der Jesuitenmissionare auf das chinesische Kulturleben [10]. Sodann untersucht er die kartographischen Arbeiten der Misisonare [11], zunächst die Bemühungen Riccis [12] und den «Novus Atlas Sinensis» von 1655 des P. Martin Martini S. J., dann die Werke der Jesuiten-Geographen unter Kaiser Kanghsi, vorbereitet durch F. Verbiest und Anton Thomas und durchgeführt von den Patres Bouvet, Régis, Jartoux und Fridelli [13] und endlich die Bemühungen der letzten französischen Jesuiten unter Kaiser Kienlung (Gaubil, Benoist). Einzelne Ergänzungen, zumal aus chinesischen Quellen, liefern die Beiträge von Walter Fuchs, Materialien zur Kartographie der Mandju-Zeit [14].

In weiteren Abhandlungen befaßt sich P. Henri Bernard S. J. mit dem mathematisch-astronomischen Wirken seiner ersten Mitbrüder in China. Um die Bedeutung P. Joh. A. Schall's für die Geschichte der chinesischen Astronomie und Kalenderreform ins rechte Licht zu rücken [15], untersucht er in längeren Ausführungen einerseits die Vorarbeiten der Patres Terrentius (Schreck) und Rho, anderseits den entscheidenden Einfluß der europäischen Gelehrten, mit denen der Schweizer Jesuit P. Schreck in Verbindung stand und die mit ihren Erfindungen, meist indirekt, der chinesischen Mission zu Hilfe kamen (Galilei, Kepler und die deutschen Jesuiten Clavius und Grienberger), auf die Verbesserung des chinesischen Kalenders [16]. Dann folgt die genaue Analyse europäischer und chinesischer Quellen zur Geschichte der

---

8 On the damaged tablets discovered by Mr. D. Martin in Inner-Mongolia. III, 250 bis 256. — In seinem Beitrag «Ta-ch'in oder das China des Fernen Westens», VI, 212—272, würdigt der Berliner Geograph Dr. Alb. Herrmann die chinesischen Quellen über «Ta-ch'in, die Heimat der nestorianischen Christen». VI, 262—265.

9 Über die unveröffentlichten Arbeiten des Hyazinth Bitschurin (nach Archivmaterialien des Asiatischen Museums) III, 628—644.

10 Unter dem stark verallgemeinernden Titel: L'Eglise catholique des XVII^{e}—XVIII^{e} siècles et sa place dans l'évolution de la civilisation chinoise. I, 155—167.

11 Les étapes de la cartographie scientifique pour la Chine et les pays voisins (depuis le XVI^{e} jusqu'à la fin du XVIII^{e} siècle), I, 428—477.

12 Eine Monumentalausgabe seiner Weltkarte veranstaltete Pasquale d'Elia S. J., Il mappamondo cinese del P. Matteo Ricci S. J., Città del Vaticano 1938.

13 Leider wird der einzige Nicht-Jesuit unter den Geographen Kanghsis, der Augustiner P. Bonjour-Fabre († 1714) nicht erwähnt. W. Fuchs nennt ihn zwar (III, 195/96 vgl. folgende Anmerkung), aber ohne zu sagen, daß er nicht Jesuit ist, ebenso Streit-Dindinger, Bibl. Missionum. VII (Aachen, 1931), 290. P. Wilhelm Bonjour-Fabre wurde 1707 in die chinesische Mission gesandt und erhielt im gleichen Jahr das römische Bürgerrecht mit der Namensänderung Guglielmo Fabbri. Von ihm sagt die Propaganda in der Ankündigung seiner Aussendung: «... di Religione Agostiniana, huomo versatissimo in tutte le science, particolarmente nella Mattematica». (Propaganda-Archiv. Lettere 1707 (Vol. 96), f. 113 v/114).

14 I, 386—427; III, 189—231.

15 L'Encyclopédie astronomique du Père Schall. La réforme du calendrier chinois sous l'influence de Clavius, Galilée et de Kepler. III, 35—77, 441—527.

16 Durch ein † bezeichnet der Verfasser bei der benützten Literatur jene mathematisch-naturwissenschaftlichen Werke, die sich noch heute in der Bibliothek des Peitang befinden und bietet damit einen Einblick in das hervorragende wissenschaftliche Rüstzeug der ersten China-Missionare.

astronomischen Enzyklopädie und der Reformbemühungen und -ausführungen, die in den großen Linien bereits durch die Biographie P. A. Väths S. J. bekannt waren [17], hier aber durch neuere Quellen einläßlicher beschrieben werden, wobei besonders die Mithilfe der beiden chinesischen Gelehrten Paul Siu Koang-k'i und Peter Li T'ien-king, zumal die des ersteren, gebührend hervorgehoben werden. In den Appendices werden drei Briefe aus dem Generalarchiv des Ordens in Rom abgedruckt, deren Inhalt sich vorab auf die behandelten Fragen bezieht [18], ferner eine Liste von 56 chinesischen Mitarbeitern Schalls mit Angabe des sicheren oder mutmaßlichen Anteils an den einzelnen Teilen des Gesamtwerkes und endlich eine genaue Bibliographie der 30 Bändchen der astronomischen Enzyklopädie [19].

Im Anschluß an die neu herausgegebenen Briefe und Denkschriften des P. Ferd. Verbiest S. J. [20] behandelt P. H. Bernard insbesondere die Stellung und Leistungen des flämischen Jesuiten als Nachfolger Schalls auf dem Gebiete der Mathematik und Astronomie und bietet dazu einige Ergänzungen [21]. Über P. Joh. A. Schall und seine Beziehungen zum berühmten zeitgenössischen Buddhisten Mu Tschen-Wen unterrichtet eine von Prof. D. W. Yang ins Deutsche übertragene Arbeit von Tschen Yüan [22], der die chinesischen Quellen mit den Berichten Schalls, bzw. seines Biographen Väth [23] vergleicht und letztere ergänzt.

Missionshistorisches Interesse verdient auch die Veröffentlichung eines anonymen Berichtes, wahrscheinlich aus dem Jahre 1785, dessen Original sich auf Schloß Coppet (Kt. Waadt, Schweiz) befindet, durch den greisen Bruder Van den Brandt C. M. Er handelt über Geschichte, Ausführung und Vervielfältigung von 16 Schlachtbildern, die auf Geheiß des Kaisers Kienlung von katholischen Missionaren ausgeführt wurden (ein Gemälde von P. Sichelbart S. J., zwei von Br. Castiglione S. J., sechs von dem Augustiner P. Joh. Damascenus Salusti, dem späteren Bischof von Peking, und sieben von Br. Attiret S. J.) [24]. Wertvolle Ergänzungen aus chinesisch-mandschurischen Quellen bietet Walter Fuchs [25]. Derselbe untersucht in einer weiteren Abhandlung den russisch-chinesischen Vertrag von Nertschinsk (1689), an welchem die beiden Jesuiten Gerbillon und Pereira aktiv teilnahmen und dessen offizielle, untersiegelte Fassung die lateinische war [26].

Eine wahre Bereicherung unserer Kenntnisse über die ersten chinesischen Priester ist der Beitrag von Tschen Yüan über den einheimischen Jesuiten Wu Yü-shan, bekannter unter seinem europäischen Namen P. Simon Xaver a Cunha (1632—1718) [27]. Er behandelt auf Grund chinesischer Quellen seine Vorfahren und Familiengeschichte, seine Tätigkeit als Maler, seine Beziehungen zu hochgestellten und gebildeten Chinesen,

---

17 Johann Adam Schall von Bell. Köln 1933, 267 ff.

18 Ein lateinischer Brief Schalls an den Assistenten P. Busée vom 1. Sept. 1634 (S. 483 bis 493), ein portugiesischer Brief des Vizeprovinzials P. Furtado an P. Sambiasi vom 17. Mai 1640 (494—499), ein portug. Brief P. Schalls an P. Furtado Nov. 1640 (500—505).

19 506—527. Leider werden die Titel, wie in App. IV die Namen und die Angaben über die Herkunft der chinesischen Mitarbeiter, nur in chinesischen Zeichen und nicht auch in europäischer Umschrift angegeben.

20 Correspondance de Ferdinand Verbiest ... éditée par les Pères H. Josson S. J. et L. Willaert S. J. Bruxelles 1938.

21 Ferdinand Verbiest, Continuateur de l'oeuvre scientifique d'Adam Schall. Quelques compléments à l'édition récente de sa Correspondance. V, 103—140.

22 Johann Adam Schall von Bell S. J. und der Bonze Mu Tschen-wen. V, 316—328. Leider liegt erst das erste Drittel der chinesischen Originalarbeit vor, die im Fu Jen Hsueh Chih (Juni 1939) erschien.

23 Die Biographie von P. Väth wurde von Prof. D. W. Yang ins Chinesische übersetzt.

24 Un manuscrit inédit des «Conquêtes de K'ien-long». IV, 85—115.

25 Die Schlachtenbilder aus Turkestan von 1765 als historische Quelle nebst Bemerkungen zu einigen späteren Serien. V, 116—124.

26 Der russisch-chinesische Vertrag von Nertschinsk vom Jahre 1689. Eine textkritische Betrachtung. IV, 546—593.

27 Wu Yü-shan. In commemoration of the 250th Anniversary of his Ordination to the Priesthood in the Society of Jesus. (Adapted to English by Eugen Feifel) III, 130—170.

seine buddhistischen Freunde, seinen Eintritt in die Gesellschaft Jesu, seine Priesterweihe, seine Tätigkeit als Missionar und endlich den Dichter, zumal den bisher unbekannten religiösen Dichter. Als Priester hat Wu Yü-shan, so viel wir wissen [28], nicht mehr viel gemalt, wohl aber formvollendete chinesische Gedichte geschrieben, und zwar als erster Chinese auch christlich-religiöse Dichtungen, die leider, weil in den gedruckten Sammelwerken nicht aufgenommen und nur handschriftlich überliefert, den späteren Christengemeinden unbekannt blieben. Für die Schöpfung eines christlich-chinesischen Kirchenliedes gilt es, an diese Gedichte wieder anzuknüpfen [29].

Unter dem Titel «Ordonnances de la Sainte Eglise» veröffentlicht P. H. Verhaeren C. M. ein chinesisches Dokument der Peitang-Bibliothek mit französischer Übersetzung und Anmerkungen [30]. Es sind äußerst wertvolle Anweisungen, welche wahrscheinlich P. Felizian Pacheco S. J. den Christen Chinas für die schweren Jahre der Verfolgung von 1665—1671 gab. Diese Quellenschrift vermittelt wie kaum ein anderes zeitgenössisches Dokument einen Einblick in das lebendige christliche Leben des 17. Jahrhunderts. Sie weist eine Höhe und Tiefe pastoraler Klugheit auf, die es in etwa verständlich macht, warum die genannte, wie auch spätere Verfolgungen, mit verhältnismäßig geringen Schäden an den christlichen Gemeinden vorübergingen.

Die Geistesgeschichte und im besonderen die geistige Haltung der älteren Missionare in Peking erfährt eine willkommene Aufhellung durch drei kleinere Beiträge zur Geschichte der Bibliothek des Peitang. P. Theo Rühl S. V. D. veröffentlicht die Einführung und allgemeinen Angaben des ältesten vorhandenen Katalogs von P. J. B. Thierry C. M. [31], Br. J. Van den Brandt C. M., der langjährige Leiter der Druckerei des Peitang, bietet einige historische Notizen über die Geschicke der Bibliothek [32], während P. H. Verhaeren C. M. wertvolle Mitteilungen über die chinesische Bücherei des Peitang macht [33]. Wir hoffen zuversichtlich, daß es den fleißigen Hütern der altchristlich-chinesischen Schätze im Peitang in einer besseren Zeit beschieden sein wird, nicht nur aus der Bibliothek ein wissenschaftliches Arbeitszentrum in Peking zu machen, sondern auch die Kostbarkeiten durch Druck den Historikern zu vermitteln.

---

28 P. M. Chang et P. de Prunelé S. J., Le Père Simon a Cunha S. J. L'homme et l'oeuvre artistique. Changhai 1914.

29 S. 131 und 151 ff bemüht sich der Autor zu beweisen, die Konversion Wu Yü-shans zum Katholizismus sei um das Jahr 1676 geschehen, ohne auch nur ein einziges zwingendes Dokument für diese Tatsache nennen zu können, während Bischof Lo Wen-tsao (Gregor Lopez), der Wu Yü-shan am 1. August 1688 mit zwei anderen chinesischen Jesuiten die Priesterweihe erteilte, in einem Bericht an die Propaganda ausdrücklich schreibt: «El 2º se llama por nombre Simon Xavier de apellido sinico U (Ou Li Yu Chan) es natural de Cham Xº, Villa desta Provincia de Nan kim; desde nino recevio el Sº Bautismo, fue criado en la Religion Catholica, en el siglo fue casado dos vezes, fue siempre buon Christiano, entrò en la Comp. a de Jesus en el ano 51 de su edad, fue recevido por ser Sacerdote, y alcançò se serlo en el ano 57 de su edad.» (Le Petit Messager de Ning-Po, 1940, 156, und früher französisch, ebd. 1933, 20). — Mit dem p. 155 vom Autor so stark betonten Studium der Fremdsprachen, zumal des Latein, war es nicht so weit her, da Wu Yü-shan wie seine Gefährten geweiht wurde mit der Dispens vom Latein, d. h. sie mußten das Latein nur lesen können. In dem gleichen Bericht an die Propaganda heißt es: «el M. R. P. Juan Domingo Gabbiani, Rector deste Collegio (Nanking) con el mio Provic.º (= P. Joh. Franz de Lionessa O. F. M.) havian ensenado a leer sufficientemente la lengua latina, y todo lo que segun las Bullas Ap. cas y directiones de VV. EEmas se requiria en ellos que yo, usando de los privilegios concedidos a los Vic. os Apostolicos pudiera, tuta consciencia, ordenarlos en este tiempo, en que estas Missiones tiene tan grande necessitad de Ministros.» (Ebd. 1940, 155 f.)

30 IV, 451—477.

31 IV, 650—615.

32 IV, 616—621.

33 IV, 622—626. Vgl. auch die Ergänzungen desselben Verfassers: L'ancienne bibliothèque du Pétang. BCP 27 (1940), 82—96; ferner J. Laures S. J. Die alte Missionsbibliothek im Pei'tang, Peking. Monumenta Nipponica, II. (Tokyo 1939), 124—139; Derselbe, KM 1937, 76—77, 129—130.

Eine Übersicht über die Missionsgeschichte der großen Insel Hainan bietet P. J. Dehergne S. J. [34]. Die ersten Misisonare waren durchwegs Opfer der Meeresstürme, die sie auf dem Wege von oder nach Makao oder Kanton hierher verschlugen [35]. Erst 1631 wurde als erster ständiger Missionar P. Peter Marques S. J., dessen Mutter eine Japanerin war, nach Hainan gesandt. Sein Nachfolger wurde P. Bened. de Mattos S.J., dem weitere Missionare der Gesellschaft Jesu folgten. Die Übersicht schließt mit der alten Jesuitenmission auf Hainan im Jahre 1762 [36].

Über die sinologischen und China betreffenden Bücher und Aufsätze der Missionare von Scheut stellt P. M. Eder eine dankenswerte Bibliographie aus der allgemeinen Bibliographie der Scheutvelder Missionare zusammen [37], die anläßlich des 75jährigen Bestehens ihrer Kongregation erschien [38].

Aus dieser kurzen Inhaltsangabe ergibt sich, daß die Monumenta Serica schon in den ersten Bänden beachtenswerte wissenschaftliche Beiträge zur chinesischen Missionsgeschichte bieten, an welchen die missionshistorische Arbeit der Heimat nicht achtlos wird vorübergehen können. Möge diese durch die Ereignisse unterbrochene Tätigkeit der Pekinger Missionare bald wieder in einem befriedeten und einigen China aufgenommen und weitergeführt werden können! [39]

Monumenta Nipponica.

Von Prof. Dr. Joh. Beckmann, S. M. B.

Wie die Steyler Missionare der Fu Jen Universität in Peking sich seit 1935 ihr umfangreiches sinologisches Forschungsorgan in den «Monumenta Serica» schufen [1], so sammelten auch die deutschen Jesuiten der Sophia Universität in Tokio die Fachkenner der Japankunde um sich und gaben seit 1938 als Organ ihres wissenschaftlichen Arbeitens und Strebens die «Monumenta Nipponica» heraus [2]. Dient die Halbjahreszeitschrift auch vorzüglich der Erforschung des japanischen Geisteslebens und einer Vermittlung zwischen japanischen und europäischen Gelehrten, so findet doch auch die Missionsgeschichte des Landes einen hervorragenden Platz, wie es bereits im

---

[34] Les Origines du Christianisme dans l'Ile de Hainan. V, 329—348. Für einzelne Missionare hätte der Verfasser wertvolle Angaben gefunden bei Hans Bragard, Alte Jesuitengräber auf Hainan. Mitt. Sem. f. Orient. Sprachen, Ostasiatische Studien. Berlin 1917. XX, 1—19.

[35] Unter diesen wäre hier auch zu nennen gewesen P. Peter v. Alfaro O. F. M., der Mitbegründer des Franziskanerklosters in Makao, der 1581 im Golf von Hainan ums Leben kam. Vgl. O. Maas, Wiedereröffnung der Franziskanermission in China. Münster 1926, 31.

[36] Durch die Einzeluntersuchungen werden die Angaben bei P. Dom. Desperben SS. CC., La Mission de Hainan. Revue d'Hist. des Missions. 1933, 25—41, wesentlich ergänzt, der seinerseits aber die Fortsetzung der Missionsarbeit im 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart weiterführt.

[37] Ostasien-Schrifttum der Missionare von Scheut. IV, 680—689.

[38] W. A. Grootaers, Proeve eener Bibliographie van de Missionarissen van Scheut. Brussel 1939.

[39] Als Ergänzung zur Halbjahresschrift wurde die Buchreihe: Monumenta Serica - Monographs begonnen, von denen bisher zwei Bände vorliegen: A. Mostaert, Textes oraux Ordos. 1938 & Marc Van den Valk, An Outline of Modern Chinese Family Law. 1939.

1 Vgl. NZM 1945, 141 ff.

2 Studies on Japanese Culture, Past and Present. Sophia University, Tokyo. I (1938) 625 S.; II (1939) 661 S.; III (1940) 719 S.; IV (1941) 1. Heft 326 S. Weitere Hefte waren mir nicht zugänglich. Als Schriftleiter zeichnet Prof. Dr. Joh. B. Kraus S. J.; als Mitarbeiter zeichnen die Japaner: Anesaki, Ishida, Ishibashi, Hiraizumi, Murakami, Muraoka, ferner die Europäer: Bohner, Dumoulin, van Gulik, Hammitzsch, Holtom, Laures, Marega, Müller, Pierson, Rahder.

Programm deutlich und offen ausgesprochen wird [3]. Beiträge dieser Art, die direkt oder indirekt unsere Kenntnisse der japanischen Missionen bereichern, sollen im Folgenden kurz namhaft gemacht und charakterisiert werden.

Zwei Aufsätze liefern ausgezeichnete Bausteine zur immer noch ausstehenden Biographie des großen Organisators der Jesuitenmissionen in Ostasien, zumal in Japan, des P. Alex. Valignano. Gestützt auf die reichen Schätze des römischen Archivs der Gesellschaft Jesu entwirft A. Kleiser S. J. ein anschauliches Bild der einzelnen Phasen der Gesandtschaftsreise Valignanos an den Hof des Reichsregenten Hideyoshi und seiner Tätigkeit in Japan in den Jahren 1590—1592 [4]. Henri Bernard S. J. stellt Valignano eindeutig als den Verfasser des 1590 in Makao gedruckten Berichtes über die erste japanische Gesandtschaft nach Europa und Rom fest [5] und klärt anhand von Autogrammen die Schreibweise des Namens (Valignano statt des bisher üblichen Valignani) [6]. Prof. Anesaki, dessen Verdienste um die Erforschung der altchristlichen Periode von Gust. Voß S. J. gewürdigt werden [7], beschreibt kurz die Verfolgung und Geschicke von Missionaren nach dem Shimabara Aufstand von 1638 [8]. Max von Küenberg S. J. macht das ehemalige Christengefängnis in Tokio, das von 1646 bis ca. 1752 gefangenen Christen und Missionaren als Aufenthaltsort diente, zum Gegenstand einer kurzen historisch-topographischen Studie [9], während Mario Marega S. S. einige Quellenbelege aus japanischen Ortsarchiven zur Zereminie des E-Fumi, d. h. des Tretens von Kruzifixen und christlichen Bildern als Zeichen der Apostasie, in der Gegend von Oita vom 17.—19. Jahrhundert mitteilt [10]. — Über den japanischen Daimyo und vorbildlichen Christen Takayama Ukon (Justus Ukondono in den Missionsberichten) schreibt der Japaner Yakichi Kataoka eine zusammenfassende Lebensbeschreibung bis zu seinem Tod im Exil von Manila (1615) [11]. Mit der Lebenszeit und indirekt auch mit den Lebensgeschicken dieses Mannes ist auch die Geschichte der hervorragenden japanischen Christin Gracia Hosokawa verbunden. Über ihre Bekehrung schrieb der italienische Jesuit P. Antonio Prenestino 1587 einen ausführlichen Bericht an den General der Gesellschaft Jesu Aquaviva, den Alf. Kleiber S. J. mit einer vorzüglichen Einführung erstmals veröffentlicht [12]. Einen weiteren Beitrag zur Lebensgeschichte Gracias bietet H. Heuvers S. J., der ihren Geschicken in der Verbannung von Mitono nachgeht [13].

Äußerst wertvoll zur Kenntnis der christlichen Geistesgeschichte Japans sind zwei bedeutende Quellenpublikationen. In einer übersetzt und erläutert Alfred Bohner die japanisch-christliche Schrift «Tenchi Hajimari no Koto» = «Wie Himmel und Erde

---

3 «Einen besonderen Eigenzug der Mon. Nipp. wird die eingehende Behandlung der sogenannten christlichen Periode bilden und jede Nummer soll einen Originalbeitrag bringen, sei es von noch unveröffentlichten Dokumenten aus den reichen Archivschätzen der in Frage kommenden religiösen Orden (Gesellschaft Jesu, Franziskaner, Dominikaner usw.), sei es von Sonderstudien auf Grund solcher aus ersten Quellen geschöpften Stoffe.» I 2.

4 P. Alexander Valignanis Gesandtschaftsreise nach Japan zum Quambacudono Toyotomi Hideyoshi (1588—1591). I 70—98.

5 Streit, BM IV 464 f.

6 Valignani ou Valignano, l'auteur véritable du récit de la première ambassade japonaise en Europe (1582—1590) I 378—385. — Unter den für die Schriftenreihe der Mon. Nipp. vorgesehenen Werken findet sich auch eine von J. L. Alvarez vorbereitete Ausgabe des Sumario de las cosas de Japon (1583) und der Adiciones al Sumario (1593) von A. Valignano.

7 Masaharu Anesaki als Historiker des «Christlichen Jahrhunderts». I 568—575. Eine zusammenfassende Bibliographie seiner Werke bietet Streit-Dindinger, BM X 164—171.

8 Prosecution of the Kirishitans after the Shimabara Insurrection. I 293—300.

9 Kirishitan Yashiki, das ehemalige Christengefängnis in Koishikawa. I 592—596.

10 E-Fumi. II 281—286.

11 Takayama Ukon. I 451—464.

12 Doña Gracia Hosokawa, ihre Bekehrungsgeschichte nach einem Originalbericht des P. A. Prenestino. II 609—616.

13 Gratia Hosokawa in Mitono. I 272—277.

entstanden» [14]. Diese, sowohl missions- wie religionsgeschichtlich interessante Abhandlung enthält die christliche Heilsgeschichte, wie sie sich in jahrhundertelanger Entwicklung auf einer entlegenen Halbinsel Kyushus unter den heimlichen Christen von Mund zu Mund überliefert hat, um erst spät schriftlich fixiert zu werden. Manche Begebenheit der Heilsgeschichte hat japanische und vielfach sogar allzu japanische Züge angenommen, aber «das Erstaunliche ist, wie treu diese einfachen Leute das ihnen anvertraute kostbare Gut der christlichen Heilslehre während dieser langen Zeit unter den schwierigsten Umständen bewahrt haben, obwohl ihre Aufgabe noch dadurch schwerer gemacht war, daß ihnen nach der Trennung von den Patres die zahlreichen portugiesischen oder lateinischen Wörter und Namen von Jahr zu Jahr unverständlicher werden mußten» [15]. — Auch die zweite Quellenveröffentlichung bietet eine Übersetzung, dieses Mal ins Französische. Der Marist Pierre Humbertclaude übersetzt und kommentiert Großteile einer japanisch-christlichen Apologie aus dem Jahre 1605 [16]. Der japanische Bearbeiter dieses nur im Manuskript verbreiteten Werkes ist der japan. Jesuitenbruder Fucan Fabian, der einige Jahre später von Orden und Religion apostasierte, während der Herausgeber als eigentlichen Verfasser P. Camillo Costanze S. J. annimmt. Übersetzt werden Bruchstücke des ersten Buches mit der Widerlegung des Buddhismus und dann die erstmalige Widerlegung des Konfuzianismus in japanischer Sprache im zweiten Buch und die Zusammenfassung und positive Darlegung der christlichen Lehre im dritten Buch, wohl im engen Anschluß an bereits für Heiden existierende Katechismen. Obwohl für die in der Abgeschlossenheit lebenden Damen der Hauptstadt (Kyoto) geschrieben, läßt der ganze Traktat einen bisher nicht gekannten Einblick in das geistige Ringen der jungen japanischen Kirche tun. Einen Nachhall dieses Werkes findet sich in den Aufzeichnungen Hayashi Razan's, eines Führers des Neu-Konfuzianismus in Japan, über eine religiöse Disputation, welche er mit Fucan Fabian im Jesuitenkolleg von Miyako-Kyoto am 22. Juli 1606 hatte. Hans Müller S. J. bietet davon eine deutsche Übersetzung [17].

Mit besonderer Sorgfalt und Liebe wird die Geschichte der alten japanischen Jesuitenpresse untersucht. Ein Forschungsbericht von Joh. Laures S. J. über seine Entdeckungen in der Bibliothek des Peitang in Peking und die Beschreibung der dort aufgefundenen und bisher verschollenen Japandrucke gibt den Auftakt [18]. Shigetomo Kado unterzieht die Drucke in japanischer Sprache, die in erster Linie für die japanischen Christen bestimmt waren, einer gründlichen Untersuchung [19]. Ein Beitrag zur Geschichte der Missionspresse ist auch der Aufsatz von Tadao Doi über das Sprachstudium in der Gesellschaft Jesu [20]. Im Rahmen einer Übersicht über die Bemühungen der Jesuitenmissionare um die Kenntnis der japanischen Sprache werden vor allem die veröffentlichten Grammatiken, Wörterbücher und weiteren Hilfsmittel zum Sprachstudium kritisch gewürdigt. Dabei kommt der Verfasser zum Schluß, daß die beschriebenen Werke «Meisterwerke der Gesellschaft Jesu in Japan» und wegen ihrer Stoff-Fülle auch für die Erforschung der japanischen Sprache des 16. und 17. Jahr-

---

14 I 465—499, jap. Text 500—514.

15 I 465.

16 Myôtei Mondô. Une apologétique chrétienne japonaise de 1605. I 515—548, II 237—267.

17 Hai Yaso = Anti-Jesus. Hayashi Razan's antichristlicher Bericht über eine konfuzianisch-christliche Disputation aus dem Jahre 1606. II 268—275.

18 Neuentdeckte japanische Jesuitendrucke im Pei-t'ang zu Peking. I 138—153. Ein zweiter Aufsatz «Die alte Missionsbibliothek im Pei-t'ang zu Peking» II 124—139 bietet einen geschichtlichen Überblick über das Werden dieser kostbaren Büchersammlung des Fernen Ostens und beschreibt eine Reihe von Büchern, meist Erstdrucke, welche für die Japanmission bestimmt waren, aber ihr Ziel nicht mehr erreichten und via Makao nach Peking gelangten.

19 Notes sur la presse jésuite au Japon et plus spécialement sur les livres imprimés en caractères japonais. II 374—385.

20 Das Sprachstudium der Gesellschaft Jesu in Japan im 16. und 17. Jahrhundert. II 437—465. — Leider ist dem Verfasser die zusammenfassende Darstellung von Dorotheus Schilling O. F. M., Das japanische Sprachstudium der Jesuiten im 16. und 17. Jahrhundert, KM 48 (1930), 42—44, entgangen.

hunderts von größter Bedeutung sind [21]. Von Rom aus macht Dorotheus Schilling O.F.M. mit einigen Entdeckungen zur japanisch-christlichen Druckgeschichte in der Bibliothek Vittorio Emmanuele bekannt [22].

Eine Reihe von Beiträgen ist der Erforschung der Beziehungen Japans zu den Westmächten im 16. und 17. Jahrhundert gewidmet, die ausnahmslos auch für die Missionsgeschichte von Bedeutung sind. Henri Bernard S. J. legt die Grundlinien der spanisch-philippinischen Beziehungen zu Japan und umgekehrt dar [23]. Über die Gesandtschaftsreise des Dominikaners Juan Cobo bietet Gregorio Arnaiz O. P. eine zusammenfassende Darstellung [24], während J. L. Alvarez zwei neue Quellentexte für diese Gesandtschaft erschließt, die eine von P. L. Frois, die andere in der spanisch überlieferten Antwort des Hideyoshi an den Gouverneur der Philippinen [25]. W. C. Repetti S. J. legt einen Plan Manilas vor mit genauer Bezeichnung und Erklärung der Kirchen und Klöster, welche für die Geschichte der Japanmission Bedeutung haben [26], ferner eine Authentik für Reliquien japanischer Martyrer in Manila [27]. Daß die japanische Mission bis nach Spanien selbst ihren Einfluß ausübte, weist Henri Bernard im literarischen Werke Lope de Vegas nach [28]. — Die portugiesisch-japanischen Beziehungen erfahren Aufhellungen durch die Untersuchungen J. L. Alvarez über die Vernichtung des porguiesischen Schiffes «Madre de Deos» im Hafen von Nagasaki (1609/10) [29] und durch C. R. Boxer über die erfolglose Gesandtschaft des Gonsalez

---

21 II 465.

22 Neue Funde zu den christlichen Druckereien Japans im 17. Jahrh. III 648—653. — Demselben unermüdlichen Japanforscher verdanken wir auch die erste zusammenfassende Studie über «Christliche Druckereien in Japan», Gutenberg Jahrbuch XV (Mainz 1940), 356—395. (Vgl. die Besprechung in MR 1941, 277 f.) — All die oben genannten Einzeluntersuchungen haben unterdessen eine gründliche Vertiefung und zusammenhängende Darstellung erfahren durch Joh. Laures S. J. Kirishitan Bunko. A Manuel of Books and Documents on Early Christian Mission in Japan, with special reference to the principal Libraries in Japan and more particularly to the Collection at Sophia University, Tokyo. Tokyo, 1940 (40, XVII, 344 pp.). Das Werk umfaßt drei Teile. Im ersten werden 36 Drucke (statt der bisher bekannten 16) der alten Jesuitenpresse ausführlich beschrieben und von allen Werken die Facsimile-Titelblätter beigefügt. Der zweite Teil enthält 800 Titel von Werken über oder zur japanischen Missionsgeschichte, welche die Kirishitan Sammlung der Sophia Universität umfassen, ergänzt durch wertvolle Hinweise auf andere japanische Bibliotheken, während im dritten Teil eine Bibliographie von 50 japanisch-christlichen Werken unter dem ersten Apost. Vikar des 19. Jahrh., Msgr. Petitjean, geboten wird. Gerade letztere Arbeit ist so neu und für die neuere Missionsgeschichte Japans so wertvoll, daß sie es verdiente, speziell für europäische Leser neu herausgegeben zu werden; denn das Werk von P. Laures erschien nur in einer kleinen Auflage und dürfte nach dem Kriege kaum mehr erhältlich sein (die Universitätsbibliothek in Basel besitzt einen photomechanischen Neudruck aus Schanghai 1941). Eine kurze wegweisende Studie über diese von 1865—1880 erschienene Literatur und die darin sich widerspiegelnden speziell christlichen Sprachschwierigkeiten — Übernahme der alt-japanischen oder der neu-chinesischen Termini bis zum Sieg der letzteren — legt Joh. Laures S. J. vor in «Das kirchliche Sprachproblem in der neuerstandenen Japanmission». III 630—636.

23 Les Débuts des Relations diplomatiques entre le Japon et les Espagnols des Iles Philippines (1571—1594) I 99—137.

24 Observaciones sobre la Embajada del Domínico P. Juan Cobo. II 634—637.

25 Dos Notas sobre la Embajada del Padre Juan Cobo. III 657—664.

26 A Guide to old Manila. II 287—290.

27 Relics of three Jesuit Japanese Martyrs, John, Paul and James, preserved in the Church «San Ignacio» at Manila. II 291—292.

28 Lope de Vega et l'Extrême-Orient. IV 278—283.

29 Don Rodrige de Vivero et la Destruction de la Nao «Madre de Deos (1609 à 1610) II 479—511, wobei vorab die Unschuld des spanischen Gouverneurs Rodrigo de Vivero y Velasco dargetan wird.

de Siqueira [30]. Letzterer veröffentlicht auch nach einer portugiesischen Handschrift in Lissabon die Namen japanischer Christen, die in der Jesuitenkirche St. Paul in Makao in der Zeit von 1668—1726 ihre letzte Ruhestätte fanden [31]. Sind auch nur 22 Namen überliefert, so zeigt die Liste doch, daß japanisches Christentum sich noch lange in Makao hielt. Nach Frankreich weisen einige von Hirosi Nakamura veröffentlichte Dokumente über die Durchreise und den Aufenthalt des jap. Gesandten Hasakura im Jahre 1615 [32]. Schließlich faßt H. Bernard S. J. gestützt auf die Aussagen von Missionaren die japanischen Kenntnisse über Hinterindien im 16. und 17. Jahrhundert zusammen [33]. — Über die geographisch-kartographischen Kenntnisse über Japan im Abendlande, die mit dem Wirken der Missionare eng verbunden sind, handeln die japanischen Gelehrten Ishida [34] und Nakamura [35]. Georg Schurhammer analysiert 13, meist portugiesische Werke und hebt ihre besondere Bedeutung für die Geschichte der japanisch-portugiesischen Beziehungen im 16. und 17. Jahrhundert hervor [36].

Mit einigen Aufsätzen wird ein missionsgeschichtliches Thema erhellt, das bisher kaum bekannt war, nämlich die Beziehungen zwischen der japanischen und chinesischen Mission [37]. Der außerordentlich produktive, findige und belesene Henri Bernard S. J. beleuchtet die tatsächlichen und möglichen Einflüsse der europäisch-christlichen chinesischen Literatur auf das japanische Geistesleben, vor allem während der Periode der Abschließung von 1614—1853 [38]. Schon das Tatsachenmaterial, zumal die Listen der in Japan von Zeit zu Zeit verbrannten Bücher, das er vorzulegen imstande ist, genügt, um zu zeigen, wie abwegig es eigentlich ist, von einer vollkommenen Abschließung der japanischen Inseln zu sprechen. Über die Beziehungen von Ricci's geographischer Weltkarte zu Japan schreibt Pierre Humbertclaude S. M. [39]. In einem weiteren Aufsatz weist Henri Bernard S. J. nach, daß die ersten Kenntnisse des Abendlandes über den Mahayana-Buddhismus nicht aus Japan, das doch lange vor China missioniert wurde, sondern aus China durch Jesuitenmissionare vermittelt wurde [40]. Noch stärker als in der älteren Periode zeigt sich der Einfluß der chinesischen Mission auf die japanische in der neueröffneten Japanmission des 19. Jahrhunderts, in der schließlich die chinesisch-christliche Terminologie gegenüber der altjapanischen

---

30 The Embassy of Captain Gonçalo di Siqueira de Souza to Japan in 1644—1647. II 40—74, 512—517. — Es handelt sich um wertvolle Ergänzungen zu des Autors Werk A Portuguese Embassy to Japan (1644—1647), London 1928.

31 Japanese Christians buried in the Jesuit Church of Sao Paulo at Macau. I 265—269.

32 Passage en France de Hasekura, ambassadeur Japonais à la cour de Rome au commencement du XVII[e] siècle. III 445—457.

33 Angkor, la capitale religieuse du Cambodge, et sa découverte par les japonais aux XVI[e]—XVII[e] siècles. III 637—642.

34 A brief note on the two old European maps of Japan recently discovered. I 259-264. — Bei der einen Karte handelt es sich um die Beigabe zu dem Buche von Renward Cysat, Von den New-erfundenen Japponischen Inseln ... Freyburg 1586. Vgl. J. Beckmann, Der erste Japandruck in der Schweiz. Schweizerisches Gutenbergmuseum. XXV (Bern 1939) 149—157.

35 Les cartes du Japon qui servaient de modèle aux cartographes européens au début des communications de l'Occident avec le Japon. II 100—123.

36 Neuere Hilfsmittel zum Studium der Namban-Kultur. II 624—633 (unter Namban [= Südbarbaren] -Kultur versteht man in Japan die portugiesische Kultur des 16. u. 17. Jahrhunderts).

37 Als erster hat wohl G. Schurhammer, Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts, Tokio 1928, darauf hingewiesen.

38 Traductions chinoises d'ouvrages européens en Japon durant la période de fermeture (1614—1853) III 40—60. — Zur chinesischen Missionsgeschichte gehört auch die kurze Charakteristik desselben Autors. »Stumpf Kilian, un émule allemand du Père Ricci». III 321—322.

39 A propos de la mappemonde du P. Ricci. III 643—647.

40 Hinayana indien et Mahayana japonais. Comment l'Occident a-t-il découvert le Bouddhisme? IV 284—289.

41 J. Laures S. J., Das kirchliche Sprachproblem in der neuerstandenen japanischen Mission. III 630—636. Vgl. auch Anmerkung 22.

obsiegte [41]. — Mit der chinesischen Mission ist auch die Missionierung Formosas eng verbunden, über die P. Dehergne S. J. einen Überblick bietet, indem er die Bemühungen der holländisch-protestantischen und spanisch-katholischen Missionare bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts darstellt [42].

Dieser kurze Überblick zeigt zur Genüge, welch große Dienste die Halbjahreszeitschrift der Missionare in Tokio der japanischen Missionsgeschichte bereits in den ersten Bänden geleistet hat und wohl auch weiterhin leisten wird, wenn nach den schweren Leidenstagen wieder Friede und damit Muße zu wissenschaftlicher Arbeit auch im Lande der «aufgehenden Sonne» vorhanden sind.

---

[42] L'île Formose au XVII[e] siècle. Essais éphémères d'expansion Européenne. IV 270-277. Leider sind die Werke von Maas, Die Wiedereröffnung der Franziskanermission in China in der Neuzeit, Münster 1926, und Biermann, Die Anfänge der neuen Dominikanerinnen in China, Münster 1927, nicht benutzt worden.

De Menasce, P. Pierre Jean, O. P., Professeur à l'Université de Fribourg. Une Apologétique mazdéenne du IX^e siècle: **Škand-Gumânîk Vicâr.** La solution décisive des doutes. Texte pazand-pehlevi transcrit, traduit et commenté. (Collectanea Friburgensia. Nouvelle Série, Fasc. XXX.) 301 pp. in 8°. Librairie de l'Université, Fribourg en Suisse 1945. Prix Fr. 30.—

Die hier vorliegende mazdäische Apologetik ist das Werk eines sonst nicht näher bekannten Martan Farrux i Ohrmazddatân, der um die Mitte des 9. Jahrhunderts gelebt haben muß. Sie ist in Pehlevi (Mittelpersisch) verfaßt und teils in Pehlevischrift, teils in der jüngeren Pazandschrift überliefert. Der Text wurde 1887 erstmalig veröffentlicht und ist jetzt von P. de Menasce in einer textkritisch überprüften Fassung, zugleich mit Übersetzung und Kommentar, neu herausgegeben worden.

Das Buch gliedert sich deutlich in zwei Hauptteile, von denen der erste (Kap. I—X, S. 23—121) im wesentlichen eine positive Darstellung des Mazdaismus, der dualistischen Lehre Zarathustras, ist, wenn auch dabei verschiedene Fragen und Einwände eines Mohammedaners beantwortet werden. Im zweiten Teil geht der Verfasser zum Angriff gegen die anderen Religionen über und kritisiert zuerst den Islam (Kap. XI und XII, S. 122—173), sodann das Judentum (Kap. XIII und XIV, S. 175—203), das Christentum (Kap. XV, S. 205—225) und schließlich den Manichäismus (Kap. XVI, S. 226—261). In diesem letzten Abschnitt bricht, in allen Manuskripten, der Text unvermittelt ab.

Gegen den Islam polemisiert der Autor hauptsächlich, indem er vom Problem des Übels in der Welt ausgeht und die Argumente der einzelnen sich bekämpfenden theologischen Schulen im Islam gegeneinander ausspielt, wie er es gerade gebrauchen kann. Grundlegend ist dabei die Auffassung des Übels als einer positiven Realität (vgl. S. 84 f.); daraus ergibt sich dann der Dualismus mit Notwendigkeit, und insofern kann dieser Argumentation die Folgerichtigkeit nicht abgesprochen werden. Ziemlich oberflächlich ist dagegen die Kritik am Judentum, die sich hauptsächlich auf Anthropomorphismen im Alten Testament und in der rabbinischen Literatur stützt. Auch die Einwände gegen das Christentum sind wenig originell; sie bestehen hauptsächlich darin, daß im Dreifaltigkeits- und Inkarnationsdogma Widersprüche gesucht werden, und daß verschiedene Stellen aus den Evangelien, besonders aus Johannes, als Beweise für einen angeblichen Dualismus herangezogen werden. Religionsgeschichtlich interessanter ist dagegen wieder die Auseinandersetzung mit dem Manichäismus, der zwar auch dualistisch ist, aber durch tiefgehende — wenn auch lange Zeit wenig beachtete — Unterschiede vom Mazdaismus getrennt ist. Tatsächlich wird er nicht weniger erbittert bekämpft als die «monistischen», d. h. die drei großen monotheistischen Religionen.

Der Herausgeber hat das Werk mit sorgfältigen Indices und einem zwar gedrängten, aber sehr reichdokumentierten — philologischen wie besonders religionsgeschichtlichen — Kommentar versehen. Für die viele mühsame Kleinarbeit, die in der Einleitung zu den einzelnen Abschnitten und in den Anmerkungen ihren Niederschlag gefunden hat, wird jeder Benützer des Buches ihm Dank wissen. Aus den vielen wertvollen Einzelheiten seien besonders hervorgehoben die Angaben über die Beziehungen des Mazdaismus zu anderen orientalischen Religionen und Philosophiesystemen, wie auch zur griechischen bzw. hellenistischen Philosophie, und über die Geschichte der Juden und ihrer religiösen Literatur im persischen Reich.

Für die Missionswissenschaft ist diese Apologie vor allem ein wertvolles Dokument der religiösen Situation Persiens im 3. Jahrhundert nach der Eroberung durch die Muslime. Der Siegeszug des Islam war hier wie anderswo zunächst nur eine militärische Eroberung, während die sozialen Einrichtungen und die Religion der unterworfenen Völker erst viel später, und meistens überhaupt nicht restlos, dem arabisch-islamischen Einfluß erlagen. In Persien trugen noch besondere Umstände dazu bei, diesen Prozeß zu verlangsamen. So ergibt sich die für manche wohl überraschende Situation: Im 3. Jahrhundert nach der islamischen Eroberung ist Persien noch weit davon entfernt,

ein rein islamisches Land zu sein. Der Mazdaismus hat noch zahlreiche Anhänger und darf es wagen, sich in öffentlichen Auseinandersetzungen nicht nur mit Juden, Christen und Manichäern, sondern sogar mit den Mohammedanern zu messen. Die Feststellung dieser Tatsache kann wirksam dazu beitragen, falsche Vorstellungen über die vielberufene rasche Ausbreitung des Islams zu korrigieren.

P. Dr. Josef Henninger S. V. D.

Netzhammer, Erzbischof Raymund: **Sankt Otmar,** ein Heiliger der Heimat. 58 Seiten. Separatabdruck aus der Thurgauer Volksztg. 1944

Ein volkstümliches Bild vom Leben und der Verehrung des hl. Otmar, des 2. Gründers von St. Gallen, wird hier in einfacher Form geboten. Für einen großen Teil der Ostschweiz bedeutet die Wirksamkeit Otmars den Abschluß der Missionierung und die Überleitung zu einer geordneten Seelsorge. Die Schrift enthält wohl einen eigenen Missionsabschnitt, aber es ist bedauerlich, daß hiefür das St. Gallische Urkundenbuch nicht herangezogen und ausgewertet wurde. Die aus der Literatur entnommenen Notizen — etwa über den Erwerb der Lützelau — geben die Tatsachen ungenau und teilweise irreführend wieder. Die Urkunde vom 10. 9. 745 (n. 12) hätte darauf hingewiesen, daß die Benediktinerregel in St. Gallen vor 747 eingeführt wurde, und das Güterverzeichnis (n. 13) hätte die ersten St. Gallischen Kirchen im jetzigen Zürcher Oberland namhaft gemacht. Wo aber der Verfasser auf Werd und Eschenz zu sprechen kommt, merken wir den verdienten Meister der dortigen Ortsgeschichte. Als Beitrag zur Verehrung des Heiligen ist das Büchlein begrüßenswert. Kilger

Schmidlin, Giuseppe: **Manuale di Storia delle Missioni cattoliche.** Prima versione italiana dal tedesco del P. G. B. Tragella. I. Le Missioni nell' antichità christiana e nel medio evo. Seconda Edizione riveduta, ampliata e aggiornata. 274 pp. Pontificio Istituto Missioni Estere, Milano 1943.

Es ist ein erfreuliches Zeichen einerseits für die Beliebtheit des Schmidlin'schen Handbuches, anderseits auch für das zunehmende Missionsinteresse italienischer Kreise, daß die italienische Übersetzung bereits in einer Neuauflage zu erscheinen begonnen hat, während das deutsche Original wohl noch für lange Zeit auf dem Stand von 1924 belassen werden muß. Wie P. Tragella im Vorwort mitteilt, hat Schmidlin noch persönlich die Verbesserungen des deutschen Textes vornehmen können und diese dem Übersetzer überlassen, so daß wir also in vorliegendem Band die wohl letzte missionswissenschaftliche Arbeit des verstorbenen Professors von Münster vor uns haben. Aufbau und wesentlicher Inhalt stimmen mit der ersten Auflage überein, doch wurde überall die neuere Literatur nachgetragen, aber nur teilweise verarbeitet, was wohl mit den sehr beschränkten Arbeitsverhältnissen des Verstorbenen in den letzten Jahren zusammenhängt. Zu bedauern bleibt aber, daß vor allem die reichen Forschungsergebnisse von Dölger und seiner Schule (vgl. Hugo Rahner NZM 1945, I 12 ff) nicht herangezogen und besonders im Kapitel über die altchristliche Missionsmethode (p. 79 ff) verwertet wurden. Auch ein Abschnitt über die spätmittelalterliche Islammission hätte zur Abrundung des Ganzen hinzugefügt werden sollen. — Für den 2. und 3. Band der italienischen Ausgabe der Missionsgeschichte hat P. Tragella ein Ergänzungsheft vorbereitet, von dem wir aber nicht wissen, ob es unter den gegenwärtigen Umständen erschienen ist. Hoffen wir, daß nach den Kriegswirren auch für diese Bände eine zweite, verbesserte Auflage möglich wird. Beckmann

Beckmann, Dr. Joh.: **Der einheimische Klerus in den Missionsländern.** Eine Übersicht. Paulusdruckerei Fribourg, 1943. 54 Seiten.

Seit Huonder 1909 haben wir kein zusammenfassendes Werk mehr über den einheimischen Klerus — und doch hat sich gerade in diesen Jahrzehnten so Wesentliches geändert. Die vorliegende Übersicht bietet in bescheidener Form und auf kleinem Raum reichen und sicheren Aufschluß, mit großem Fleiß und mit erstaunlicher Quellenkenntnis zusammengetragen. Werden und Gegenwartslage sind für die einzelnen Gebiete in kurzen Zügen geschildert, auch für solche Missionen, von denen sonst selten eine Kunde erreichbar ist. Es wäre zu wünschen, daß auf dieser Grundlage ein umfängliches Werk entstünde. Vorerst sind wir für diese Orientierung dankbar. Kilger

Bürkler Xaver, SMB: **Die Sonn- und Festtags-Feier in der Katholischen China-Mission.** Eine geschichtlich-pastorale Untersuchung. 141 Seiten. Roma, Libreria Herder 1942 (Urbaniana Serie II. N. 4). In der Schweiz: Verlag des Missionshauses Bethlehem, Immensee.

Cette bonne thèse présentée à l'Institut Missionnaire Pontifical semble au premier abord porter sur un sujet assez mince. En réalité, ainsi qu'on s'en convainc dès les premières pages du livre, la question de l'observation des dimanches et fêtes débouche sur les problèmes d'ordre beaucoup plus général. Si l'on a eu, si l'on a encore, tant de peine à faire observer la loi de l'Eglise sur ce point, c'est que le sens chrétien n'est pas encore parvenu à imprègner les institutions les plus courantes de la vie chinoise, le rythme du travail et du repos, les notions de loisir et de fête. Le travail du Père B. débute par une enquête historique. Il rappelle les hésitations des premiers missionnaires jésuites à imposer l'assistance à la messe et le repos dominical, la querelle avec les mendiants, et la décision de Rome de 1656. A cette époque, on sent les missionnaires en réaction contre l'abus des fêtes chômées alors prévalent en Europe, et en butte à la difficulté de rassembler des fidèles très dispersés, de pourvoir au culte pour les deux sexes séparément, de se prémunir contre les vexations de la police chinoise toujours soupçonneuse des rassemblements. En pratique, on tolère un état de choses inévitable. La période qui suit, celle des «Missions Etrangères», se montre plus stricte: c'est que les chrétientés se renforcent; cependant, la pauvreté très grande des convertis appelle des dispenses dont Grégoire XVI, vers 1841 donne la faculté, d'abord aux seuls évêques des Missions Etrangères, puis en 1851 à tous les Vicaires Apostoliques de Chine. Les Lazaristes introduisent bientôt des pompes liturgiques. On multiplie les dispenses de manière à assurer du moins l'assistance à la Messe, même s'il faut permettre le travail du dimanche après-midi. C'est l'objet de la seconde partie du livre de nous décrire les conditions actuelles et les remèdes proposés. A vrai dire, même aujourd'hui, pour des chrétientés plus denses, mais en grande partie paysannes, le problème du dimanche reste entier. Comment l'occuper? Tout ce qui remplit la vie intellectuelle et sociale d'un paysan européen manque ici. Imposer le repos du dimanche, sans autre, c'est livrer les chrétiens aux dangers de l'oisiveté. On peut évidemment songer à une suite d'exercices liturgiques encadrant la Messe: chemins de croix, récitation publique du rosaire, processions, catéchismes en commun, et il semble que la dévotion des Chinois ne se lasse pas plus à pareil déroulement que celle des fidèles des rites orientaux (p. 93). On cherche aussi à utiliser l'esprit festif de la nation en solennisant à la chinoise les fêtes chrétiennes, et on constate la valeur éducative de la fête quand elle est bien conduite. Enfin, on a essayé du jeu, d'un jeu encore liturgique, d'une sorte de mistère chrétien qui doit tenir lieu de théâtre (p. 116). Les descriptions fort intéressantes du dimanche chinois que rapporte le Père B. nous donnent à penser qu'il y a encore beaucoup à faire pour résoudre le problème chrétien du loisir et que l'on risque fort de se laisser prévenir par l'organisation intensive du loisir non-chrétien ou même anti-chrétien. La tâche, qui requiert de l'invention et du tact, revient en principe aux laïcs. Je veux croire que les groupements d'action catholique s'y emploient, mais sans doute dans les villes plus que dans les campagnes. Une enquête comparative sur ce qui se fait en Europe serait la bienvenue. On ne peut se défendre de l'impression que, dans la mentalité des chrétiens, l'esprit de fête se laïcise, ou se cantonne dans le pur liturgique. La patience me parait une attitude un peu trop passive: faut-il vraiment attendre jusqu'à ce que les chrétiens soient assez fervents pour christianiser leur repos, ou ne faudrait-il pas, dès maintenant, christianiser leur repos pour les conduire à plus de ferveur?

Le travail du P. B. est bien conduit et sobrement écrit. De bonnes tables permettent de s'y retrouver facilement; on note avec plaisir une innovation dans ce genre de publications: lorsqu'un missionnaire est nommé pour la première fois, une courte mais précise notice nous fixe sur son identité, ses activités et sa chronologie. L'imposante bibliographie fait honneur à ceux qui ont dirigé cet utile travail.

P. de Menasce O. P.

Kälin, Dr. K.: **Indianer und Urvölker nach Jos. Fr. Lafitau** (1681/1746). Paulusdruckerei Fribourg, 1943. 163 Seiten.

Dem Verfasser geht es um die Stellung des Indianermissionärs Lafitau in der Wissenschaft. Daher untersucht er mit großer Sorgfalt dessen Werk «Moeurs des Sauvages amériquains, comparées aux moeurs des premiers Temps», Paris 1724, auf Qualität und Methode, auf sein Verhältnis zu ähnlichen Schriften und auf den Einfluß, den es auf die spätere Literatur ausübte. Manchmal mutet die Abhandlung fast wie ein posthumes Examen an, das über den Jesuiten und Kulturforscher ergeht. Kälin erklärt Lafitau als Begründer der Ethnologie und der kulturhistorischen Methode, da er eben die Indianer nicht nur ausführlich beschrieben hat, sondern einzelne Kulturelemente mit solchen der Urvölker und des Altertums vergleicht, auf Grund der Bibel und antiker Schriftsteller. Überraschend ist der Nachweis, welch umfassende Wirkung Lafitau's Arbeit auf die Beurteilung der Naturvölker von Voltaire bis Tylor hatte; Herder hat am tiefsten die Gedanken des Jesuitenmissionärs erfaßt. Wer auf den Titel hin reiches ethnographisches Material über die Indianer des 18. Jahrhunderts erwartet, wird enttäuscht sein. Die Untersuchung ist ein Beitrag zur Geistesgeschichte und zur Entwicklung der ethnologischen Forschung. Jedenfalls stellt sie auch in klares Licht, was ein gut vorbereiteter Missionär in Kulturforschung leisten kann und was die Ethnologie den Missionären zu verdanken hat. Kilger

Facy, Robert: **Le P. Ippolito Desideri à Lhasa,** 1716—1721, et son exposé de la religion tibétaine. Tirage à part du Bulletin de la Société Suisse des Amis de l'Extrême-Orient. VI (1944) 45 pp. H. Tschudy & Cie., Editeurs, St. Gall. 1945.

Alt-Bundesrichter R. Facy macht aus dem Gebiete seiner Lieblingsstudien den Jesuitenmissionar in Tibet und seine Darstellung des Lamaismus zum Gegenstand einer gründlichen und mit überaus reichen Quellen- und Literatur-Hinweisen gestützten Arbeit. Nach kurzer Darlegung des Lebens und Aufenthaltes Desideris in Tibet und seiner Rückkehr nach Italien (vorab nach de Filippi und Wessels), werden die Quellen Desideris und schließlich seine Darlegung der Hauptbestandteile der tibetanischen Religion einer von Hochachtung und Wohlwollen vor dem Wissen und der Geisteshaltung des Jesuitenforschers getragenen Kritik unterzogen. In den umfangreichen Anmerkungen wird auch die moderne Tibetforschung in einer seltenen Geschlossenheit zur Vertiefung und Berichtigung herangezogen. Für den ersten Teil seien hier noch einige ergänzende Hinweise geboten. Über die Jesuitenmission in Tsaparang schrieb A. H. Francke, Die Jesuitenmission inTsaparang im Lichte der tibetanischen Urkunden, ZM XV (1925), 269—276; über Donna Juliana Diaz da Costa: Sev. Noti, Donna Juliana, Lebensschicksal einer christlichen Frau und Förderin des Missionswerkes am Hofe des Großmoguls, Aachen 1919 (der zu den von Facy Anm. 78 genannten Handschriften Desideris auch eine vollständige aus der Bibliotheca Centrale von Florenz benützte), und endlich über die Kapuzinermissionen P. Adelhelm Jann OMCap, vor allem die gründliche Studie: Zur Kulturarbeit der kath. Kirche in Innerasien. Die missionarische und literarische Tätigkeit des Apost. Präfekten von Tibet, P. Franc. Horatius Olivarius della Penna di Billi (1712—1745), in: Studien aus dem Gebiete von Kirche und Kultur. Festschrift Gustav Schnürer, Paderborn, 1930, 128—207. Beckmann

Plattner, Felix Albert: **Ein Reisläufer Gottes.** Das abenteuerliche Leben eines Schweizer Jesuiten P. Martin Schmid aus Baar (1694—1772). Verlag Räber, Luzern 1944. 194 Seiten. Fr. 6.50.

Mit diesem Buche will der Verfasser einem Schweizer ein Denkmal setzen, der nicht wie tausend andere seiner Zeit für fremde Fürsten kämpfte und starb, sondern 37 Jahre lang (1730—1767) als «Reisläufer Gottes» unter einem wilden Indianerstamm Südamerikas, den Chiquitos, für die Verbreitung christlichen Glaubens und christlicher Sitte seine reiche Körper- und Geisteskraft aufgeopfert hat. 35 Briefe des Missionars an seine Angehörigen und seine Ordensbrüder, sowie die Biographie von P. Peramas S. J. (De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum. Faenza 1793 p. 405—60)

boten ihm die soliden Bausteine dazu. Leider schrieb der mit Arbeit überlastete Missionar nur 3 Briefe aus seinem Wirkungsfeld in die Heimat. Der letzte, ein kurzes Brieflein an seinen geistlichen Bruder über die Ausweisung der Jesuiten aus Amerika, gewährt uns einen Blick in die edle Gesinnung des 73jährigen Greises, während die beiden andern ausführlichen Berichte vom Leben in den Reduktionen erzählen, sowie von der besonderen Betätigung unseres Missionars als Musiker und Erbauer von Kirchen und Orgeln. Es war eine gute Idee, die Quellen möglichst selbst sprechen zu lassen; nur schade, daß daneben das Bestreben des Verfassers, die wirklich großen Verdienste der Jesuiten um die Missionen etwas zu überschwänglich hervorzuheben, auf manchen störend wirken muß. X. Bürkler

Schick, Erich: **Vorboten und Bahnbrecher.** Grundzüge der evangelischen Missionsgeschichte bis zu den Anfängen der Basler Mission. 344 Seiten. Verlag Basler Missionsbuchhandlung, Basel 1943.

Was hier von drei Jahrhunderten protestantischer Missionsgeschichte berichtet wird, sind im wesentlichen die geistigen Entwicklungen und heimatlichen Grundlagen des Wirkens unter den Heiden. Ein warmer religiöser Ton beherrscht das Buch und läßt fühlen, daß der Verfasser von dem Sendungsauftrag Christi überzeugt ist, dafür schreibt und lebt. Abgesehen von ein paar kleinen kolonialen Missionsversuchen hat der Gedanke der Heidenmission gut 200 Jahre gebraucht, bis er sich in der protestantischen Welt durchzusetzen begann. Gerade der Gegensatz zur katholischen Vergangenheit hat die offiziellen Landeskirchen veranlaßt, im Protestieren zu verharren, anstatt die Botschaft Christi der weiten Welt zu verkünden. Die «Vorboten und Bahnbrecher», denen Schick liebevolle biographische Untersuchen widmet, waren durchwegs religiöse Außenseiter, Puritaner und Pietisten, böhmische Brüder, Methodisten, Baptisten: vom Evangelium ergriffen und erweckt, abgestoßen von der Starrheit des Staatskirchentums und von der seichten, gottfremden Aufklärung, strebten sie nach Innerlichkeit, nach regelmäßigen Gebetsübungen und häufigem Empfang des Abendmahles, nach einer Art liturgischer Ordnung (Losungsbüchlein), teilweise auch nach Abtötung. Heilsgewißheit und Sterbefreudigkeit sind ihnen Ideale und darüber schwingt der Gedanke der Einheit in Christus, der allgemeinen Kirche, die alle Gläubigen umfaßt und die ganze Menschheit umspannt. So ist viel katholisches Erbgut verborgen im Heilsstreben dieser frommen Glaubenspioniere. Auch äußerlich begegnet uns immer wieder der Hinweis auf katholische Missionstaten und besonders auf die Organisation der Kardinalskongregation de Propaganda Fide, die in mannigfacher Weise und mit ähnlich klingenden Namen nachgeahmt wurde, allerdings in kleinem und kleinstem Format. Den Weg des Missionsgeistes, der Holland und Sachsen, Kopenhagen und Halle, Bertelsdorf und London, Berlin und Basel verband, die Erweckten und Glaubenseifrigen aller «evangelischen» Länder zusammenführte, über Brüdergemeinde, Christentumsgesellschaft und Bibelgesellschaft den Missionsdienst im Heidenlande suchen und finden ließ, hat der Verfasser mit großer Sorgfalt und Liebe aufgespürt. Heutzutage ist es eine Wohltat zu lesen, wie die Begeisterung für Christus und sein Wort all diese Männer ohne Unterschied der Nation, ja über die Schranken außerpolitischer Gegensätze hinweg in der Einmütigkeit der Missionstat verbunden hat. — Die geistesgegeschichtlichen Entwicklungen dürften im Ganzen richtig erfaßt sein, wenn wir auch der Darstellung eine straffere geschichtliche Form und eine reichere Angabe von Quellen und Literatur wünschen möchten. Für die ältere Zeit brauchen wir nur die kleine Dissertation von M. Galm, Das Erwachen des Missionsgedankens im Protestantismus der Niederlande (St. Ottilien 1915), einzusehen, um die Fülle des Überlieferungsgutes zu erkennen, das Schick nicht erwähnt. Der Verfasser begnügt sich vielfach mit dem Hinweis auf Warneck, Kalkar u. a. Die Absicht des ganzen Buches war, eine Übersicht zu bieten und die religiös-geistige Entfaltung bis zur Gründung des Basler Missions-Institutes 1815 aufzuzeigen. Kilger

Donauer, Friedrich: **Auf Apostelwegen in Indien.** Der Schweizer Bischof Aloisius Benziger vom Orden der Unbeschuhten Karmeliter. Verlag Benziger, Einsiedeln 1944. 151 Seiten. Fr. 6.40.

Der bekannte Schriftsteller bietet uns eine ansprechende und gediegene Lebensbeschreibung des verdienten Apostolischen Vikars von Quilon, der am 17. August 1942

im Alter von 78 Jahren sein segensreiches Apostelleben beschloß. Mit feinfühlender Hand werden wir zunächst in das sturmbewegte Werden des Karmelitermönches von Brügge und des späteren Missionsbischofs von Quilon eingeführt. Immer anhand von Briefen und Berichten wird uns dann das Wirken des Weihbischofs (seit 1900), des Bischofs (seit 1902), des Hirten und Kämpfers und Mannes der Tat geschildert, sein Apostelleben und sein Apostelwerk, aber auch sein Alltag und die stillen Stunden seines Gebetes. Freilich kann noch nicht alles gesagt werden; so wird seine Sorge um die «willigen Helferinnen», die ehrwürdigen Schwestern eingehend dargelegt, aber seine Stellung zu seinen Mitarbeitern nur gelegentlich angedeutet (cf. 80, 96, 139). — Im Jahre 1931 legte der durch schonungslose Arbeit geschwächte Oberhirte seinen bischöflichen Stab in die Hand einer jungen Kraft und zog sich zu einem Leben des Gebetes und der Buße in die Einsamkeit des Klosters zurück. X. Bürkler

Wu Kien-yong, Dr. John C. H.: **Die Wissenschaft der Liebe.** Das Glaubensbekenntnis eines östlichen Christen. Eingeleitet von Dominik Thalhammer. 92 Seiten. Freiburg i. Ue., Paulusdruckerei 1944.

Das kleine, wertvolle Buch enthält zwei Teile. Bis Seite 37 findet sich eine Einführung von P. Dominik Thalhammer über Dr. John Wus Leben und Werk. Wer sich wissenschaftlich mit diesem chinesischen Konvertiten beschäftigen will, sei auf die ausführliche Darstellung von P. Jean Monsterleet S. J. verwiesen: «Mr. John C. H. Wu à travers ses articles publiés de 1935 à 1940 dans le T'ien Hsia» in CCS 1941, 269—292. — Der zweite Teil ist die Übersetzung eines Artikels, den Dr. John Wu im April 1940 in der Zeitschrift «T'ien Hsia», die das Institut Sun Ya Tsen herausgibt, veröffentlichte. Er zeigt die hohe Weisheit in der geistigen Haltung der kleinen heiligen Theresia, die als Erfüllung dessen gesehen wird, was Laotse und Konfutse ersehnten. Es ist das öffentliche und ergreifende Bekenntnis eines hohen chinesischen Staatsbeamten zu seinem katholischen Glauben. Dr. Gebhard Frei

Kellerhals, E.: **Eine untergegangene christliche Kirche.** Entstehung und Untergang des Christentums in Nubien und unsere Missionsverpflichtung. 62 Seiten. Basler Missionsbuchhandlung, Basel, 1941.

Gestützt auf eine gute Literaturauswahl, in der wir nur das große Quellenwerk von Beccari (Rom, 1903 ff) vermissen, entwirft der Verfasser ein anschauliches Bild vom Werden, Erstarken und dem allmählichen Untergang der nubischen Kirche. Jahrhunderte lang wehrte das spät zum Christentum bekehrte Volk der Nubier den übermächtigen Islam ab, bis es durch Priestermangel wieder gänzlich ins Heidentum zurücksank und schließlich eine Beute des Islams wurde. Beckmann

Die Sammlung der Gemeinde. Vorträge über Gemeindefragen auf dem Missionsfelde und daheim; herausgegeben von der Basler Missionsleitung. Basler Missionsbuchhandlung, Basel.

Vorliegende Sammlung ist ein lebendiges Beispiel dafür, mit welchem Ernst in der neueren protestantischen Mission, vorab seit der Konferenz von Tambaran, um die Kirchenfrage gerungen wird. Die sendende Kirche der Heimat oder die werdende Kirche draußen bilden den Gegenstand vorliegender Vorträge. Der eine oder andere Ausfall gegen katholische Missionsauffassung und -praxis darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich tatsächlich auf dem Missionsfelde eine entscheidende Annäherung der beiden großen missionierenden Konfessionen vollzieht. — 1. Herm. Witschi, ehemals Missionar auf Borneo, behandelt «Die Bedeutung des Ältestenamtes auf dem Missionsfeld für unsere heimatlichen Kirchgemeinden» (1940, 16 S.), indem er Ursprung (biblisch und reformatorisch) und Tätigkeit der Ältesten (deren Wirken etwa dem der Katechisten auf katholischer Seite entspricht) auf den Missionsfeldern, vorab auf Borneo, darlegt. Die Auswertung für die heimatliche Kirche kommt allerdings zu kurz. 2. Em. Kellerhals untersucht auf Grund der Einzelbekenntnisse der Basler Missionskirchen «Die Bekenntnisfrage auf dem Missionsfeld» (1940, 24 S.) sowohl nach der dogmatischen (Glaubensbekenntnis) wie auch nach der ethischen (Lebensregel, Kirchenzucht) und organisato-

rischen Seite hin. Mit kurzen Hinweisen wird die praktische Bedeutung dieser Bekenntnisse im Kampf der einzelnen Missionskirchen mit dem Heidentum aufgezeigt und ein entsprechendes Bekenntnis auch für die Heimatkirche gefordert. 3. An einem Einzelbeispiel weist Inspektor E. Kellerhals in dem Vortrag «Der Dienst der Frau in der Eingeborenen-Kirche» (1940, 16 S.) nach, wie sich die Frau in den großen Dienst der Kirche auf dem Missionsfeld einordnet, allgemein als Familienmutter und Erzieherin und im besonderen als Gemeindemutter oder = älteste, als Lehrerin oder Krankenpflegerin. 4. Aus dem Lebendigwerden des Kirchengedankens ergibt sich auch eine Neueinstellung der kirchlichen Jugend zum Missionswerk, die E. Kellerhals in «Jugend und Mission» (1941, 16 S.) in treffenden theoretischen Formulierungen und praktischen Folgerungen aufzeigt. 5. W. A. Visser't Hooft zieht aus der Tatsache, daß «Die Mission als ökumenische Tat» (1941, 16 S.) aufzufassen ist, gesunde und wegweisende Folgerungen für die praktische Misisonsarbeit, einerseits in der Loslösung von aller irgendwie national oder rein europäisch bestimmten kulturellen Missionstätigkeit, anderseits in der tatkräftigen Anerkennung aller Rassen und Nationen, bzw. ihrer wertvollen Elemente für den Aufbau der Una sancta. 6. Ed. Thurneysen, gestützt auf die Ausführungen von Prof. Cullmann und der dialektischen Theologie bietet eine packende Neubegründung der Mission: «Warum Mission heute?» (1942, 16 S.), wobei die Missionsbeweise aus der Heiligen Schrift durch die eschatologische Sicht des Verfassers eine aufrüttelnde und tragische, ernste Verstärkung erhalten. 7. In der letzten bisher erschienenen Nummer der Sammlung setzt sich E. Kellerhals mit den von Dr. Heim vorgebrachten Anschuldigungen gegen die Mission auseinander «Das Bekenntnis eines Naturforschers und die Mission» (1942, 16 S.). Nachdem er zunächst die falschen religionswissenschaftlichen Anschauungen Dr. Heims über das Christentum zerstreut, werden kurz, aber treffend einige der vorgebrachten Einwände widerlegt oder richtig gestellt. In vornehmer Geisteshaltung werden, ähnlich wie bei P. Laurenz Kilger (vgl. NZM 73/74), die wahren Aufgaben jeder echten Missionsarbeit und die Verpflichtung der Kirche zur Missionstat dargestellt. Beckmann

Keller, Adolf, Prof. d. Theol., DD, LLD: **Amerikanisches Christentum — heute.** 479 Seiten. Evangelischer Verlag AG, Zollikon-Zürich, 1943.

Der in weiten Kreisen als Exponent des ökumenischen Gedankens bekannte Professor von Genf war wie kein anderer berufen und geeignet, Europa ein eindrucksvolles Bild des amerikanischen Protestantismus [1] in seinem Werden, seiner Mannigfaltigkeit und Einheit, seinen Zielen und Arbeiten zu entwerfen, weilte er doch 11 Mal in Amerika, das letzte Mal von 1940—42. Daher die Bekanntschaft, ja die Freundschaft mit den meisten Führern der protestantischen Kirchen und des Missionslebens, die dem Verfasser neben einer reichen Literatur, die teilweise im Text, teilweise kurz zusammengefaßt am Schlusse des Buches angeführt wird, als Hauptquelle dienten. Der amerikanische Protestantismus bekundete nun von Anfang an eine stark ausgeprägte missionarische Haltung, die sich bald in seinem Übergewicht, vorab in den ostasiatischen Missionen, äußerte. Die Eigenart der amerikanischen prot. Missionen wird dem aufmerksamen Leser vorliegenden Buches recht anschaulich und lebendig vergegenwärtigt, nicht so sehr durch das eigens den «Missionsproblemen der Gegenwart» (S. 260—278) gewidmete, überaus sachliche Kapitel, sondern noch mehr durch die enge Verbindung der amerikanischen Kirchen mit den überseeischen Missionen. Mission ist ein integrierender Bestandteil der amerikanischen Kirchen, so daß notwendigerweise in fast sämtlichen Kapiteln in irgendeiner direkten oder indirekten Form davon gesprochen werden muß und auch gesprochen wird. Ich nenne nur die lebendige Verknüpfung der einzelnen Gemeinden mit der Mission (S. 145, 152), die Besprechung der Negerfrage (S. 225 ff u. a. O.), das Werden des Social Gospel in der Heimat und die bekannten Auswirkungen in der Mission, die Zerrissenheit des amerikanischen Protestantismus einerseits und die kirchlichen Einigungsbestrebungen anderseits mit ihren entsprechenden Gegenbildern

[1] Um diesen geht es in diesem Buch, so daß der allgemein gehaltene Titel etwas abwegig ist, weil der amerikanische Katholizismus, abgesehen von einigen Hinweisen und dem Kapitel «Das Verhältnis zur Römisch-katholischen Kirche» (S. 318—329) nicht zur Darstellung kommt.

oder Anregungen aus den Missionen, die Unterstützung der leidenden oder verwüsteten Missionen und ihr Platz im großen kirchlichen Aufbauwerke nach dem Kriege, endlich die Bedeutung Amerikas und damit der amerikanischen Missionen für den Fernen Osten (S. 422). Bei aller wohlwollenden Einstellung für die amerikanischen Brüder ist das Werk Kellers doch eine kritische Schau des amerikanischen Protestantismus, die es auch dem katholischen Leser ermöglicht, ein wirklich sachlich unvoreingenommenes Bild dieses äußerst lebendigen Christentums zu gewinnen. Bei der Bedeutung der amerikanischen Missionen in der Nachkriegszeit wird dieses fein und taktvoll geschriebene Buch auch in katholischen Missionskreisen eine wichtige Aufgabe zu erfüllen haben. Beckmann

Beckmann, Johannes, und Frei, Gebhard: **Altes und neues China.** Vom Glanz und Schatten seiner Kultur. 176 Seiten. Luzern 1944. Verlag Räber.

Ce petit livre, recueil de conférences destinées à un grand public de jeunes gens, se recommande par la clarté de l'exposé et la précision des faits. Il s'ouvre par un aperçu géographique et ethnographique (ch. I) passe ensuite à l'héritage spirituel de langue, sa poésie et ses arts plastiques sont décrits avec finesse et sobriété et éclaiés l'influx du confucianisme; le caractère du peuple chinois et son expression dans sa langue, sa poésie et ses arts plastiques sont décrits avec finesse et sobriété et éclaireés de bonnes citations empruntées aux excellentes traductions de Richard Wilhelm, lequel a tant fait pour introduire le public de langue allemande à l'esprit de la Chine. Confucius est envisagé ici, très justement, non comme un fondateur de religion mais comme un moraliste. La pensée religieuse de la Chine est l'objet du ch. III, le seul qu'ait rédigé G. Frei: ici, l'auteur subit la séducation des idées de Marcel Granet voire de C. G. Jung, et expose d'une façon intéressante malgré la briéveté à laquelle l'astreignait le caractère de l'ouvrage, le Tao, la doctrine de Lao-Tse et le Bouddhisme. L'incovénient de pareils exposés est qu'ils ne laissent pas toujours suffisamment soupçonner au lecteur non averti la complexité des questions et l'incertitude de nos connaissances. Sans entrer dans les détails, il aurait tout de même fallu faire mention du Lotus de la Bonne Loi, le grand texte du bouddhisme du Nord, un des trois livres du monde, selon Soothill, qui a le plus grand nombre de lecteurs (les deux autres étant l'Evangile selon St Jean et la Bhagavat Gita). La seconde partie du volume, qui traite de l'évolution de la Chine moderne depuis l'invasion de la culture européenne, est fort réussie: c'est un tableau des mouvements et des personnalités qui laisse au lecteur une image à la fois riche et précise. Les jugements de valeur y sont indiqués très discrètement. L'auteur a su fort bien intégrer son immense savoir en fait de missions chinoises dans un ensemble où les missions ne jouent pas le premier rôle, gardant ainsi la perspective juste, qui recommande son livre à un public varié.

Une petite rectification. Il est inexat d'écrire que les Franciscains et les Dominicains aient succédé à Marco Polo (p. 115); ils l'ont précédé. De même, on ne saurait dire que ce soit les succès des mongols qui aient interompu les rapports entre la Chine et l'Occident (p. 116): c'est plutôt leur conversion à l'Islam qui les rendit plus méfiants des voyageurs européens; jusque-là, nous les voyons fort tolérants des chrétiens, si bien que c'est sous leur domination qu'ont été amorçées les premières expéditions missionnaires ou diplomatiques. P. de Menasce

Anthropos. Revue internationale d'Ethnologie et de Linguistique, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Tom. XXXV/XXXVI (1940/41). XVI, 1128 Seiten. Verlag der Paulusdruckerei, Freiburg in der Schweiz.

Nachdem noch vor Ausbruch des Krieges ein Teil der Mitglieder des Anthropos-Institutes (PP. Wilh. Schmidt, W. Koppers, G. Höltker, Jos. Henninger) in Posieux-Froideville bei Freiburg ein neues Heim gefunden hatten, durfte auch an die Fortsetzung ihres Organs, des in Missionskreisen wohl bekannten «Anthropos» herangetreten werden. Mit über 1100 Seiten liegt nun der neue Band vor (gedruckt in den Jahren 1942—1944). Der reiche Inhalt entspricht der bewährten Tradition des internationalen Fachorgans für Völkerkunde. Trotz der Ungunst der Zeiten stehen auch in diesem Band die Arbeiten der aktiven Missionare den früheren Jahrgängen

nicht nach. Ich nenne für Afrika: P. Jérôme Adam C. S. Sp., P. L. Molinaro F. C. S., P. Jules Denis C. J. C. M., P. A. Tarantino F. C. S., für Amerika: P. Plácido de Calella O. M. Cap., P. C. B. Ebner C. PP. S., P. Luis M. Oefner O. F. M., für Asien: P. M. Hermanns S. V. D., für Ozeanien: P. A. Aufinger S. V. D., P. Drable M. S. C., P. Kaprusch S. V. D. und P. Jos. Schebesta S. V. D. Dazu gesellen sich die oben genannten Fachethnologen des Anthropos-Institutes, ferner Ethnologen und Religionswissenschaftler der Schweiz und des Auslandes. — Inmitten der Zerstörungen dieses Krieges wird jeder Missionar und Missionsfreund diesen, auch drucktechnisch hervorragenden Band mit Freude und Dank darüber entgegennehmen, daß P. W. Schmidt und seinem Werk in der Schweiz ein Gastrecht eingeräumt wurde. Wir hoffen zuversichtlich, daß den neuen Anfängen eine entsprechende Fortsetzung nicht fehlen wird. Beckmann

Aufenanger, Heinrich, u. Höltker, Georg: **Die Gende in Zentral-Neuguinea.** Vom Leben und Denken eines Papua-Stammes im Bismarckgebirge. (Ergänzungsbände zur Ethnographie Neuguineas. Herausgegeben von Georg Höltker S. V. D. Bd. I.) 209 Seiten. Missionsdruckerei St. Gabriel, Wien-Mödling, 1940.

Als Verfasser des Buches zeichnen zwei Mitglieder der Missionsgesellschaft des göttl. Wortes (Steyl). Aus der gemeinsamen und gegenseitig befruchtenden und ergänzenden Arbeit des Wissenschaftlers G. Höltker und des praktischen Missionars P. Heinr. Aufenanger, der 5 Jahre in Bundi inmitten des beschriebenen Volksstammes lebte, entstand diese erste zusammenfassende Monographie eines bisher der Völkerkunde unbekannten Volksstammes im gebirgigen Innern Neuguineas. Neben einer minutiösen Beschreibung der äußeren Kultur (Wirtschaft und Gesellschaft) wird vor allem das religiöse und geistige Leben der Gende überraschend ausführlich und eindringlich gewürdigt, wobei die Mythen und Märchen des Gendevolkes und auch einige ihrer Nachbarn in, wie es scheint, getreuer Übersetzung geboten werden. 75 wertvolle Abbildungen veranschaulichen den Text und bieten mit ihm zusammen die erste abgerundete und quellenmäßige Darstellung vom «Leben und Denken eines Papua-Stammes» Zentralneuguineas. Möge dieses vorbildliche Gemeinschaftswerk von Wissenschaft und Praxis nicht der Schwanengesang der gegenwärtig schwer geprüften Neuguinea-Mission sein, sondern nur der Auftakt zu dem auf 11 Bände berechneten Gesamtwerke zur Ethnographie Neuguineas und einer auf diese Kenntnisse neu aufbauenden Missionsarbeit. Beckmann

Meier, Fritz: **Vom Wesen der islamischen Mystik.** 52 Seiten in 8°. Benno Schwabe & Co. Verlag, Basel (1943).

Wenn die islamische Mystik auch wesentlich Sache der Eingeweihten ist, so machen sich doch ihre Einflüsse durch die Derwischorden auch in weiteren Kreisen geltend; darum kann der Missionar, der irgendwie mit dem Islam in Berührung kommt, an diesem Phänomen nicht achtlos vorübergehen und wird sich deshalb für die vorliegende Studie interessieren. Diese ist eine am 9. Febr. 1942 an der Basler Universität gehaltene Habilitationsvorlesung. Ihr Ziel ist, «statt der bis heute vergeblich gesuchten historischen Quelle den menschlichen Ursprung der islamischen Mystik aufzuspüren, und statt die orientalischen Lehrsysteme zu analysieren und zu vergleichen, deren erlebnismäßiges Urphänomen darzustellen» (S. 5). Demgemäß behandelt er das mystische Erleben bei den ordensmäßig organisierten Sufis (Mystikern), und zwar 1. Das «Tagewerk», d. h. die Übungen, die zur Entwicklung des mystischen Bewußtseins führen sollen, und die verschiedenen Stufen dieses Bewußtseins bis zum Erlebnis des Einsseins mit Gott, wobei sich pantheistische Tendenzen deutlich bemerkbar machen (S. 8—17); 2. das «Freizeiterleben» (S. 17—21), d. h. die Erlebnisarten, «die nicht zum Kursus der eigentlichen Selbstschulung gehörten, sondern auf dem Tagesplan als Ermächtigungen figurierten . . .» (S. 17). Wichtig ist, daß das sogenannte Musikhören oder der Derwischtanz in diese 2. Kategorie gehört, also nur etwas Nebensächliches sind. Den Rest des Büchleins (S. 23—52) füllen Belege aus dem mystischen Schrifttum, darunter sehr viel aus ungedruckten Quellen. — Für die ausführliche und zuverlässige Information wird man dem Verfasser dankbar sein. Allerdings ist die Darstellung stellenweise nicht ganz leicht verständlich. Ob das nur am Stoff oder auch an dem vom Verfasser angewandten Wortschatz und Satzbau liegt? Josef Henninger S. V. D.

Abegg, Emil: **Indische Psychologie.** Zürich, Rascher Verlag 1945. 132 Seiten.

Es ist sehr zu begrüßen, daß die Stiftung für wissenschaftliche Forschung an der Universität Zürich sich entschlossen hat, den Druck dieses Buches zu unterstützen. Prof. Abegg geht es nicht um eine synthetische Gesamtschau des Menschen ganz allgemein «nach indischer Auffassung». Er tritt mit der ganz nüchtern-sachlichen Frage an die Quellen heran: Was sagen mir die Quellen (1. Veda und Upanishads, 2. Vedânta, 3. Sâmkhya, 4. Naturphilosophie, Materialismus, Jaina, 5. Buddhismus) im einzelnen und in der geschichtlichen Folge über den Menschen? Auf diese Weise kommen im Verlaufe der Abhandlung alle wichtigen Fachausdrücke der indischen Psychologie zur Sprache, sowie die verschiedensten Probleme, wie Schlaf und Traum, Allgeist und Einzelseele, Materie und Geist usw. Ein Quellenverzeichnis, ein Wortindex und ein Sachindex machen das Buch zu einem praktischen kleinen Nachschlagewerk. Möge eine große synthetische Gesamtschau, die auch «die phantastischen psychophysiologischen Theorien des Hatha- und Tantrayoga», von denen eine Anmerkung S. 49 spricht, berücksichtigt, uns von Prof. Abegg eines Tages geschenkt werden.

Dr. Gebhard Frei

Wilhelm, Richard, u. Jung, C. G.: **Das Geheimnis der goldenen Blüte.** Ein chinesisches Lebensbuch. 150 Seiten. Zürich, Rascher Verlag 1944.

Man freut sich, daß dieses, seit einiger Zeit vergriffene Werk in zweiter Auflage nun vorliegt. Dem Werk vorangestellt wurde in dieser 2. Auflage die Gedächtnisrede, die C. G. Jung am 10. Mai 1930 auf Richard Wilhelm gehalten hat. Die eigentliche Übersetzung des chinesischen Textes umfaßt nur das letzte Drittel des Buches, S. 101 bis 147. Es handelt sich um einen sehr instruktiven Text chinesischen Yogas. Aufgezeigt wird der Weg, den der Adept gehen muß, um zum ersehnten Ziel aller Mystiker zu gelangen: zum Aufgehen der goldenen Blüte, dem Erleben des vorpolaren einen göttlichen Seins. Mit dem Text allein könnte der heutige Europäer wenig anfangen. Deswegen haben ihm Richard Wilhelm als Sinologe und C. G. Jung als Tiefenpsychologe je einen Kommentar beigegeben. Mit diesen hervorragenden Kommentaren kann das Werk dem europäischen Leser eine wesentliche Hilfe sein zum tieferen Verständnis chinesischer Geistigkeit.

Dr. Gebhard Frei

Lin Tsiu-sen: **Organismus und Organisation.** Ein chinesischer Beitrag zur Ordnung der Welt. Mit einem Vorwort von Karl Meyer. 47 Seiten. Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich.

Wie während des Weltkrieges von 1914/18 Ku Hung-ming durch seine Schriften dem zerrissenen Europa Hilfe bringen wollte, so legt auch Lin Tsiu-sen in diesem Vortrag Gedanken vor, die einer desorganisierten europäischen Welt von Wert und Nutzen sein können. Im Gegensatz zu den durch Macht und Gewalt gewordenen Staatengebilden sieht der Verfasser in den organisch gewachsenen und gereiften Staaten (neben China nennt er hier das Britische Weltreich und die Schweiz), in denen vorab die sittliche Verantwortung des einzelnen den tragenden Grund ausmacht, das Vorbild eines gesunden Europa.

Beckmann

Cabrières, Jean, François: **Booker Washington.** Vom Negersklaven zum Erzieher seines Volkes. 278 Seiten mit 40 Bildern, 2 Kunstdruckbeilagen und einer Karte. Verlag Friedrich Reinhardt, Basel.

Das aus dem Französischen übersetzte Buch entwirft ein anschauliches Bild des 1915 verstorbenen Führers der amerikanischen Neger. Im Mittelpunkt stehen das große Erziehungswerk in Tuskegee (Alabama) und die Bemühungen Booker Washingtons um Hebung und Erziehung seiner Rasse. Da Afrika heute in weiten Gebieten die gleichen Fragen und Probleme beschäftigen wie Amerika nach Aufhebung der Sklaverei, so bietet diese Biographie gerade für Afrikamissionare wertvollste Anregungen. Ich nenne nur die erfolgreichen Bestrebungen des Negerführers um die Erziehung seines Volkes zur selbständigen Abeit, die harmonische Verbindung von Handarbeit und intellektueller Schulung und die Bemühungen um Überbrückung der Kluft zwischen Weiß und Schwarz.

Beckmann

Abkürzungen – Abréviations

AAS	=	Acta Apostolicae Sedis
Afer	=	Africanae Fraternae Ephemerides Romanae
AFH	=	Archivum Franciscanum Historicum
AFP	=	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHSJ	=	Archivum Historicum Societatis Jesu
AIA	=	Archivo Ibero-Americano
AnOCD	=	Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum
AnOMC	=	Analecta Ordinis Minorum Cappucinorum
AOFM	=	Acta Ordinis Fratrum Minorum
APF	=	Annales de la Propagation de la Foi
BCP	=	Bulletin Catholique de Pékin
Bib.	=	Rommerskirchen, Bibliografia Missionaria
BM	=	Bulletin des Missions, Lophem-lez-Bruges
BMC	=	Bulletin de l'union Missionnaire du Clergé
BSME	=	Bulletin de la Société des Missions Etrangères (Hongkong)
CCS	=	Collectanea Commissionis Synodalis (Dossiers de la Commission Synodale), Peking
CF	=	Collectanea Franciscana
CPF	=	Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide
CR	=	Compte Rendu
DeKM	=	De Katholieke Missien
EMM	=	Evangelisches Missionsmagazin, Basel
ETI	=	En terre d'Islam
Fides	=	Fideskorrespondenz, Rom
GL	=	Grands Lacs
Guida	=	Guida delle Missioni Cattoliche. Roma 1935
HM	=	Het Missiewerk
JB	=	Jahresbericht
JPF	=	Juris Pontificii de Propaganda Fide Pars ...
IRM	=	International Review of Missions
KM	=	Die Katholischen Missionen
KMJ	=	Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz - Annuaire Missionnaire Catholique de la Suisse, Fribourg
LeMC	=	Le Missioni Cattoliche
LesMC	=	Les Missions Cattoliques
MC	=	Missiones Catholicae. Rom 1907, 1922, 1930
MR	=	Viermonatsschrift für Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft
NZM	=	Neue Zeitschrift für Missionswissenchaft - Nouvelle Revue de science missionnaire
PM	=	Pensiero Missionario
PrM	=	Priester und Mission
RHM	=	Revue d'Histoire des Missions
RUM	=	Rivista dell'Unione Missionaria del Clero in Italia
SML	=	Semaine de Missiologie de Louvain
Streit (-Dindinger) BM	=	Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum
Syl.	=	Sylloge praecipuorum documentorum. Rom 1939
ZM	=	Zeitschrift für Missionswissenschaft

Printed in Switzerland
Buchdruckerei Gebr. Oberholzer, Uznach

Le «Sour Petrosi», vade-mecum pour les missions asiatiques du 14me siècle.

M. A. van den Oudenrijn O.P., prof. à l'Université de Fribourg

Les croisades avaient établi des rapports multiples entre l'Occident et le monde asiatique. Les armées étaient accompagnées et suivies de marchands, de pélerins, de missionnaires. Tous ces voyageurs apprenaient à connaître un monde nouveau: on entrait en contact avec les Musulmans, on trouvait des Juifs un peu partout, on rencontrait à chaque pas des chrétiens d'autres confessions: Grecs, Arméniens, Jacobites, Nestoriens. Au treizième siècle les deux grands ordres mendiants commencent à fonder des postes d'avant-garde dans le Proche-Orient. Bientôt leurs missionnaires pousseront jusqu'aux Indes et jusqu'en Chine.

Bientôt aussi le contact avec l'Orient commence à produire toute une floraison de littérature. Il y eut d'anciens missionnaires dominicains et franciscains qui, rentrés dans leurs couvents d'Europe, se mirent à publier leurs mémoires pour rendre service à leurs confrères qui se préparaient à partir «outre-mer». On dressa des itinéraires et des relations sur les peuples chrétiens et non chrétiens de l'Asie. On donna des exposés sur les langues, les usages, les coutumes et les croyances des Musulmans, des païens et des différentes communautés chrétiennes. On s'efforça d'indiquer les points de doctrine, sur lesquels il fallait insister pour amener tout ce monde à la foi ou pour unir les églises dissidentes de l'Orient avec le siège de Rome. Des théologiens qui n'avaient jamais quitté l'Europe, étaient invités à élaborer des traités «contra errores Graecorum» ou «contra errores Armeniorum». Un certain nombre de ces traités ont été imprimés. Il y en a beaucoup qui sont restés manuscrits dans nos bibliothèques.

Parfois ces exposés étaient traduits du latin en d'autres langues, en grec par exemple, ou en arménien pour faciliter la prédication doctrinale des missionnaires ou servir à l'instruction du clergé indigène. Le «Sour Petrosi» n'est autre chose qu'un spécimen de ces manuels missionnaires. Il nous est parvenu en langue arménienne dans les manuscrits 1653 de l'ancienne Bibliothèque Patriarchale d'Edchmiadzine et 492 de celle des PP. Mekhitharistes de St. Lazare.

Dans notre édition de l'Office de Saint Dominique d'après le Bréviaire Arménien de Qrhnay (Rome, 1935) nous avions classé ce «Sour Petrosi» parmi les livres de droit canon. En réalité, comme on le verra, il ne contient que quelques chapitres se rapportant à des questions disciplinaires et de droit positif; la plupart des autres traitent de questions nettement dogmatiques.

Le titre «Sour Petrosi» (glaive de Saint Pierre) rappelle vaguement celui de «Pugio fidei» donné par fr. Raymond Marti à son traité polémique contre les Juifs: «quod quasi pugio quidam praedicatoribus christianae fidei atque cultoribus possit esse in promptu ad

scindendum quandoque Judaeis in sermonibus panem verbi divini, quandoque vero ad eorum impietatem atque perfidiam iugulandam eorumque contra Christum pertinaciam et impudentem insaniam perimendam», comme dit le dominicain catalan dans la préface de son ouvrage. L'auteur du «Sour Petrosi» a dû penser en particulier à l'épisode de la vie de St. Pierre, rapporté dans les Actes des Apôtres, chap. 10, ainsi que l'explique fr. Mkhitharitch Aparantzi [1] au 55e chapitre de son «Manuel des Catholiques» où nous lisons: «On montra à Pierre une nappe [2] qui pendait du ciel, dans laquelle se trouvaient tous les quadrupèdes et les reptiles de la terre, ainsi que les oiseaux du ciel. Et il y eut une voix, qui lui dit: lève-toi, Pierre, tue et mange! car tu ne dois pas considérer comme impure la nature humaine, que Dieu a créé pure. Seulement, d'abord il faut enlever le sang [3] de leurs péchés et de leurs erreurs avec le glaive de la parole de Dieu, parole, qui, comme dit l'apôtre [4], pénètre jusqu'à la séparation de l'âme et de l'esprit, de la jointure et des moelles. Le Seigneur de même a dit: Je suis venu séparer le fils de son père, la fille de sa mère, la belle-fille de sa belle-mère, et les ennemis d'un chacun seront les gens de sa maison [5]. Après avoir fait cela, avance-toi avec le sacrement de l'Eglise [6], mange et unis-les avec les membres purs et immaculés, avec ceux qui font un seul corps avec le Christ. Car comme le souffle ne peut rester dans les animaux si l'on enlève leur sang, ainsi le souffle malfaisant et souillé de satan ne saurait survivre dans les saints, dans lesquels le sang des péchés n'existe plus. C'est pourquoi il faut purifier avec le glaive de la parole les pécheurs de toute espèce et les unir au Christ, comme dit l'apôtre: dans le Christ Jésus il n'y a ni homme ni femme, ni Juif ni gentil, ni esclave ni servante [7], mais tous sont un dans le Christ, c'est-à dire purs et immaculés, non plus abominables et mauvais». Telle devait être à peu près l'idée de l'auteur du Sour Petrosi, puisque son traité, tel que nous le possédons, commence par le texte des Actes des Apôtres 10, 13: Lève-toi, Pierre, tue et mange.

Fr. Mkhitaritch savait le latin. Aurait-il puisé la tirade, que nous venons de reproduire, dans un original latin du SP., dont la version arménienne ne serait alors qu'un abrégé? Car le Sour Petrosi a été composé d'abord en latin, puis traduit en arménien par les frères du couvent de Qrhnay sur l'Erndchak, dans cette partie méridionale de l'agglomé-

---

1 Sur la vie de ce fr. Mkhitharitch, écrivain des débuts du 15e siècle, qui appartenait à la congrégation arménienne des «Miabanoghq» ou Frères Uniteurs, et sa grande apologétique encore inédite, qui existe dans les manuscrits arméniens 334 et 1663 de la bibliothèque de St. Lazare, nous avons donné quelques notes provisoires dans l'Archivum Fr. Praedicatorum 1932 (I), p. 265—308. Son «Manuel des Catholiques» (Ougghap'aratz Girq) terminé en 1410 est une compilation assez indigeste, de sources très diverses, dont le Sour Petrosi, qu'il suit assez souvent sans le nommer.

2 Actes des Ap. 10, 11—15.

3 A comparer Actes des Ap. 15, 29.

4 Héb. 4, 12.

5 Matth. 10, 35.

6 le baptême?

7 Gal. 3, 28.

tion des républiques, de la Transcaucasie, qui actuellement constitue la république soviétique de Nakhidchewan. D'après Léonce Alichan[8] la traduction de ce manuel aurait été l'œuvre de deux dominicains bien connus, l'un arménien, qui s'appelait Fr. Jacques le Traducteur et l'autre européen, du nom de Fr. Pierre d'Aragon. Nous avons trouvé la confirmation de cette attribution dans le ms 492 de St. Lazare sur un feuillet qui semble dater de la première moitié du 14e siècle.

Ces deux dominicains résidaient au couvent de Qrhnay. Ils ont publié en collaboration bon nombre de traductions et d'adaptations de textes latins. Fr. Pierre ne peut être arrivé à Qrhnay avant l'année 1330. Avant cette date il n'y avait pas de dominicains dans la région de l'Erndchak: ils résidaient encore à Maragha au delà de l'Araxe. Ce n'est qu'en 1330 qu'ils se décidèrent à suivre les suggestions de Jean de Qrhnay, qui les avait invités à s'établir dans son couvent de la Sainte Mère de Dieu. Le chef de cette première équipe était l'évêque Fr. Barthélemy de Podio qui allait devenir célèbre dans l'histoire des missions asiatiques sous le nom de «Bartholomaeus Parvus» ou «Bartholomaeus de Bononia». Il se peut que Fr. Pierre l'Aragonais l'ait accompagné dès le début. Sinon, il doit avoir rejoint ses confrères l'année suivante au plus tard. Car dès 1331 l'Aragonais prête son concours à la compilation du Datastanatz Girq. Dès l'an 1331 on peut suivre sa collaboration avec Fr. Jacques le Traducteur pendant une période de seize ans. Après le Datastanatz Girq ils travaillent ensemble à la traduction du Bréviaire et du Missel, puis à celle de l'Arhaqinoutheantz Girq avec ses annexes: les traités sur les Dix Commandements, sur les Dons du Saint Esprit et sur les Béatitudes. Après cela c'est le tour du Moloutheantz Girq, puis de la «Logica Vetus» (l'Eisagogê de Porphyre, les Catégories d'Aristote, le «livre des Six Principes», le Perihermeneias, le tout avec des commentaires) qui nous a été transmise dans le ms 293 des Mekhitharistes de Vienne. La même année (1344) voit paraître «le livre Albert», c'est-à dire le «Compendium Theologicae Veritatis» de Hugues Ripelin de Strasbourg, largement répandu dans les bibliothèques de l'orient comme de l'occident sous le nom célèbre de Saint Albert le Grand[9], et le traité de l'Incarnation de la Troisième Partie de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin. Le dernier travail que Fr. Pierre l'Aragonais et Fr. Jacques l'Arménien entreprirent en commun fut la traduction du Traité des Sacrements de Saint Thomas d'Aquin, c'est-à dire des Questions 60 à 90 de la dernière partie de la Somme Théologique avec les Questions 1 à 68 du supplément. Huit jours après la fin de ce travail, le 3 juin 1347, frère Pierre l'Aragonais vint à mourir. Si donc la traduction arménienne du Sour Petrosi appartient à la longue série des publications arméniennes issues de la collaboration de Fr. Pierre et de Fr. Jacques, comme nous l'assure une note du Fr. Dominique, copiste, dans le ms 492 des Mekhitharistes de St. Lazare, cette traduction aura été faite très probablement au cours des années 1331—1347.

---

8 Faute de copiste arménien.

9 Sisakan, Venise 1893, p. 385a.

Le manuscrit 1653 d'Edchmiadzine, qui contient le Sour Petrosi aux folios 531—681, est de date relativement récente. D'après une communication que je dois à l'obligeance du R. P. Nersês Akinean des Mekhitharistes de Vienne, ce manuscrit date de l'an 1700. L'exemplaire de la bibliothèque des PP. Mekhitharistes de St. Lazare est plus ancien de beaucoup. D'après l'écriture il pourrait être du commencement du 15e siècle ou même de la seconde moitié du 14e. Malheureusement, ce manuscrit n'est pas en très bon état. Il y a des parties qui manquent. Il y en a d'autres d'une écriture plus récente. Et finalement deux feuillets perdus ont été remplacés par d'autres, pris dans un autre manuscrit fort ancien. Il s'agit des feuillets 82 et 83. C'est peut-être ce même manuscrit 492 de Saint Lazare qui a déterminé le P. Léonce Alichan à classer le Sour Petrosi parmi les traductions de Fr. Pierre et Fr. Jacques. Car un colophon sommaire, qui se trouve au fol. 83a mentionne explicitement la traduction faite dans le couvent de Qrhnay par «Fr. Pierre» (sans doute l'Aragonais) et «Fr. Jacques de l'ordre des Prêcheurs». Le copiste de cet ancien ms, dont on ne possède plus que ces deux feuillets insérés dans le ms de St. Lazare, était un Frère Uniteur du nom de Dominique. Or, nous connaissons par ailleurs un fr. Dominique ou «Têrouni» de Qrhnay, qui a été des tout premiers compagnons du fondateur de la congrégation des Frères Uniteurs, et qui a copié plusieurs autres ouvrages de Pierre et Jacques [10]. Il semble bien que dans ces deux feuillets nous avons tout ce qui reste d'une des premières copies du Sour Petrosi exécutée à Qrhnay même dans la première moitié du 14e siècle.

Le Sour Petrosi, comporte 24 chapitres, précédés d'un avant-propos où l'on compare le rôle de l'église de Rome à celle de l'arche de Noé. Au temps du déluge point de salut en dehors de l'arche. De même, il n'y a pas de salut possible en dehors de l'église universelle, qui a été bâtie sur le rocher de Saint Pierre. L'église de Rome n'a jamais été atteinte par l'hérésie. C'est que le Sauveur a prié pour son apôtre Pierre, afin que sa foi ne défaille point. En même temps il a chargé cet apôtre de conforter ses frères.

Après cet avant-propos on énumère quelques erreurs des peuples orientaux en donnant une exposition positive des points de doctrine qu'il faut leur prêcher. A l'exception des deux premiers chapitres, qui semblent envisager un public musulman ou juif, tout le reste se rapporte à des divergences, soit dogmatiques, soit disciplinaires entre l'église de Rome et les différentes communautés chrétiennes de l'Orient. Parmi celles-ci, les Grecs, les Nestoriens, les Jacobites et les Arméniens sont souvent mentionnés en particulier.

Chap. I: Il n'y a qu'un seul Dieu, ce qui n'est pas en contradiction avec la doctrine, selon laquelle Dieu le Père a engendré un Fils, ni avec la doctrine de la trinité des personnes divines.

Chap. II: Le Fils de Dieu a assumé la chair et s'est fait homme dans le Christ Jésus.

---

[10] Nous avons dressé la liste des mss arméniens de cet ouvrage dans la revue Divus Thomas 1940 (XVIII), p. 428—448.

Chap. III: Dans le Christ, il n'y a qu'une seule personne, tandis qu'il y a deux natures, la divine et l'humaine.

Chap. IV: La Sainte Vierge Marie est honorée à bon droit du titre de «Mère de Dieu».

Chap. V: On ne peut pas soutenir la doctrine d'une seule nature dans le Christ: c'est une erreur commune aux Arméniens et aux Jacobites, qui suivent les enseignements de Dioscore et d'Eutychès.

Chap. VI: On ne peut pas soutenir non plus l'unicité de la volonté et de l'opération dans le Christ.

Chap. VII: Le Saint Esprit procède non seulement du Père, comme disent les Grecs, mais encore du Fils.

Chap. VIII: Contre l'erreur des Arméniens, qui soutiennent que le Sauveur, lors de sa descente aux enfers, a délivré sans distinction toutes les âmes, qui s'y trouvaient.

Chap. IX: Contre l'erreur des Grecs, des Arméniens et des Nestoriens, qui disent que la rétribution dans l'au-delà ne commence pas aussitôt après la mort de chaque homme, mais seulement après le jugement dernier.

Chap. X: Sur l'existence du purgatoire.

Chap. XI: Sur les sacrements de l'église. On y parle en particulier de l'extrême-onction, dont la pratique laisse à désirer parmi les Arméniens, les Nestoriens et les Jacobites.

Chap. XII: Sur la forme du baptême.

Chap. XIII: Sur la circoncision, qui est encore pratiquée parmi les Nestoriens.

Chap. XIV: Sur l'usage que font les Nestoriens de sel, d'huile et de levain pour le pain de l'Eucharistie.

Chap. XV: Sur l'obligation de mettre de l'eau dans le vin à consacrer, pratique rejetée par les Arméniens.

Chap. XVI: Qu'on ne doit pas administrer la sainte Communion aux enfants qui n'ont pas encore atteint l'âge de raison, ni à des pécheurs impénitents.

Chap. XVII: Au sujet de ceux qui ne pratiquent pas la confession auriculaire.

Chap. XVIII: Sur le divorce.

Chap. XIX: Sur la simonie.

Chap. XX: Au sujet de ceux qui ne célèbrent pas la Nativité du Seigneur et les autres fêtes aux dates fixées par l'Eglise.

Chap. XXI: Au sujet de ceux qui suivent des usages juifs dans la distinction entre les aliments.

Chap. XXII: Au sujet de ceux qui suivent des lois de jeûne, autres que celles déterminées par l'Eglise.

Chap. XXIIII: Au sujet de ceux qui considèrent la dignité sacerdotale ou épiscopale comme des fiefs de famille.

Chap. XXIV: Au sujet de ceux qui refusent l'obéissance due à l'Eglise de Rome et qui cherchent à la discréditer. Dans ce chapitre on énumère quelques reproches que les chrétiens des églises orientales avaient l'habitude d'adresser à ceux qui s'étaient ralliés à l'union romaine:

la sainte Communion distribuée sous une seule espèce aux laïcs, l'usage de célébrer la messe quotidienne même en temps de carême, celui de permettre le poisson les jours de jeûne, etc.

*

A titre de spécimen nous donnons ici la traduction du bref chapitre sur la forme du baptême. Les considérations qui y sont exposées pourront contribuer en même temps à éclaircir l'attitude des Frères Uniteurs sur la question de savoir s'il fallait réadministrer le baptême à des Arméniens qui demandaient à être admis dans la communion de l'Eglise Romaine.

Chap. XII: Une douzième erreur est celle des Arméniens, qui dans le baptême n'observent pas la forme qui a été enseignée par Notre Seigneur, Matth. chap. 28, où Il dit: Allez, enseignez tous les gentils, baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit[11]. Mais parmi eux il y en a qui baptisent avec la formule: La voix du Seigneur est sur les eaux! Et d'autres avec la formule: Vous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ[12]. Et d'autres se servent d'autres formules selon leur bon plaisir[13]. C'est pourquoi leur baptême n'est pas valide. Car le baptême ne s'accomplit que par la formule donnée par le Christ, d'après l'épître aux Ephésiens, chap. 5: le Christ a aimé l'Eglise, en la purifiant par une ablution d'eau par le moyen de la parole de vie[14], qui est celle-ci: «moi, je vous baptise au nom du Père et du Fils et Saint Esprit, ainsi soit-il». C'est que dans la forme il faut qu'on mentionne la cause du baptême. Or la cause du baptême est double. L'une, la principale, celle dont le baptême dérive sa valeur, est la Sainte Trinité. L'autre est instrumentale, c'est-à dire ministérielle. Or, les deux causes sont mentionnées dans la forme du baptême: la cause ministérielle quand on dit: «moi, je vous baptise», et la Trinité, quand on dit: «au nom du Père», etc. Il est vrai que les Grecs disent: «Le serviteur du Christ N.N. est baptisé au nom du Père», pour répudier l'erreur de certains anciens qui attribuaient la valeur du baptême à celui qui l'administre, selon ce que dit la première épître aux Corinthiens: «Moi, je suis Pauliste! Et moi, Apolliniste!»[15]. Cependant (le pro-

[11] Voir Divus Thomas 1930 (VIII), p. 257, 260—261, et l'introduction de notre édition du traité des Vertus de l'Ame (Fribourg, 1942), p. 6—7.

[12] Matth. 28. 19.

[13] Ps. 28. 4.

[14] Gal. 3. 27.

[15] Les accusations portées contre les Arméniens de Cilicie, auxquelles le synode de 1342 eut à répondre, mentionnent aussi la formule «La voix du Seigneur est sur les eaux», comme forme de baptême chez les Arméniens. On y dit encore que d'autres se servaient d'autres formules selon leur bon plaisir: «Quantum vero ad formam, nulla forma baptismi certa est apud eos, sed quilibet episcopus vel presbyter ordinat sibi formam, in qua baptizat», Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, XXV, 1237—1238. Il s'agit probablement d'un simple malentendu. En réalité, la récitation du Psaume 28 «La voix du Seigneur», etc. appartient aux prières préparatoires dans le rite du baptême arménien publié par F. C. Conybeare dans son Rituale Armenorum, Oxford 1905, p. 94, et le texte de l'épître aux Galates 3,27 (voir p. 96) est récité immédiatement après la formule baptismale, qui est celle des Grecs.

nom) «moi» n'est pas essentiel à la formule. On le met seulement pour s'exprimer plus clairement, puisque le Seigneur a dit: «baptisez!» mais, si quelqu'un administrait le baptême sans employer la forme susdite, soit selon l'usage des Latins, soit selon celui des Grecs, ce ne serait pas un baptême (valide). Car la Décrétale du Pape Alexandre [16] dit: «si on immerge l'enfant dans l'eau au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, sans dire: «moi, je vous baptise», l'enfant n'est point baptisé. —

Plus loin, dans la même Décrétale, on parle de ceux dont le baptême donne lieu à des doutes. Ceux-ci doivent être baptisés selon la formule suivante: «Si vous avez reçu le baptême, je ne vous baptise pas. Mais si vous n'avez pas été baptisé, moi je vous baptise au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit». En effet, si quelqu'un n'a pas reçu le baptême, il ne peut recevoir aucun sacrement. Et la cause en est que la confirmation, par rapport au baptême, est comme l'accroissement par rapport à la naissance. Comme personne ne peut croître, ni arriver à l'âge adulte, ni être investi d'une charge quelconque, à moins qu'il ne soit d'abord né, de même nul n'est capable de recevoir un sacrement, s'il ne commence par recevoir le baptême. — Parmi les Orientaux, il en est, des Arméniens et d'autres, qui baptisent de la manière suivante. L'un prononce la formule et l'autre accomplit l'immersion dans l'eau. Cela n'est pas non plus un baptême valide, parce que l'intégrité du baptême comporte (l'énonciation de) la formule accompagnée de l'application de la matière. Or, si l'un accomplit l'immersion, tandis qu'un autre prononce la formule, aucune formule n'est employée avec justesse. Car alors, on ne peut pas dire: «moi, je vous baptise», étant donné que celui (qui prononce ces mots) ne baptise pas. De même les deux ne peuvent-ils pas dire: «nous vous baptisons», puisque aucun des deux ne baptise (réellement). Et finalement, l'homme n'administre le baptême, qu'en qualité de ministre du Christ. A cause de cela, de même qu'il n'y à qu'un seul Christ, il faut qu'il n'y ait qu'un seul ministre, selon ce qui est dit dans l'épître aux Ephésiens, chap. 4: un Seigneur, une foi, un baptême [17].

Ce seul chapitre XII suffirait pour établir deux choses: 1·: que le «Sour Petrosi» est une traduction du latin. 2·: que l'auteur de ce traité s'est servi de la Somme Théologique de St. Thomas d'Aquin.

Que le traité ait été traduit du latin, cela résulte de la forme de certaines citations bibliques. On voit que le traducteur devait avoir l'habitude de l'ancienne bible arménienne. Le texte de Matth. 28, 19, tel qu'il le reproduit, porte les deux impératifs caractéristiques de l'ancienne version arménienne, tandis que le texte original emploie les deux participes que notre Vulgate latine aussi a conservés dans «euntes» et «baptizantes». Très caractéristique de l'arménien aussi, la formulation du texte 1 Cor. 1, 12: Moi, je suis Pauliste! Et moi, Apolliniste! Par contre, en traduisant la citation de l'épître aux Ephésiens 5, 26, l'auteur s'est laissé influencer par le texte qu'il a dû avoir sous les yeux. Et ce texte était celui de la Vulgate, qui porte: ... mun-

16 Eph. 5, 26.

17 1 Cor. 1, 12.

18 Il s'agit du pape Alexandre III, Cap. «Si quis», de Baptismo et eius effect.

dans eam . . . in verbo vitae, où la bible arménienne emploie le verbe à l'aoriste et ne connait pas l'adjonction «vitae», absente également du grec. Or, tout cela s'accorde très bien avec ce que nous avons pu constater à maintes reprises dans les citations bibliques de l'école de Qrhnay. En principe, les frères de Qrhnay donnent dans leurs citations le texte de l'ancienne bible arménienne. Mais les exceptions sont assez nombreuses dans des cas particuliers et alors c'est toujours le latin des originaux avec ses textes d'après la Vulgate qui exerce une influence assez visible.

L'auteur original du Sour Petrosi dans ce chap. XII s'est servi abondamment de la Troisième Partie de la Somme Théologique de St. Thomas. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer son exposé avec les textes suivants:

S. Theol. III, Q66 Art. 5, corp.: oportet quod in forma baptismi exprimatur causa baptismi. Est autem eius duplex causa, una quidem principalis, a qua virtutem habet, quae est sancta Trinitas; alia autem est instrumentalis, scilicet minister. Et ideo debet in forma baptismi de utraque fieri mentio. Minister . . . cum dicitur «ego te baptizo», causa autem principalis cum dicitur «in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti».

Même article, ad 1^{m}: Graeci autem non attribuunt actum baptismi ministris ad evitandum antiquorum errorem, qui virtutem baptismi baptistis attribuebant, dicentes: «ego sum Pauli et ego Cephae». Et ideo dicunt: «Baptizatur servus Christi talis in nomine Patris», etc.

Ibidem: Quod autem additur «ego» in forma nostra non est de substantia formae sed ponitur ad maiorem expressionem intentionis.

Même article, ad 2^{m}: si non exprimatur actus baptismi vel per modum nostrum vel per modum Graecorum non perficitur sacramentum, secundum illam decretalem Alexandri III: «Si quis puerum ter in aquam merserit in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, Amen, et non dixerit: ego te baptizo . . . non est puer baptizatus».

III, Q66 Art. 9, ad 4^{m}: sicut dicit Decretalis Alexandri III: «De quibus dubium est an baptizati fuerint, baptizentur his verbis praemissis: si baptizatus es, non te baptizo, sed si non baptizatus es ego te baptizo . . .»

III, Q67 Art. 6, ad 3^{m}: integritas baptismi consistit in forma verborum et in usu materiae . . . Et ideo, si unus verba proferat et alius immergat, nulla forma verborum poterit esse conveniens. Neque enim poterit dici «ego te baptizo», cum ipse non immergat . . . Neque enim poterunt dicere «nos te baptizamus» cum neuter baptizet.

Même article, corp.: . . . homo enim non baptizat nisi ut minister Christi et vices eius gerens; unde sicut unus est Christus, ita oportet esse unum ministrum . . . Propter quod signanter apostolus dicit Ephes. 4: unus Dominus, una fides, unum baptisma.

Ces citations implicites de la Somme Théologique étant assez littérales, nous avons eu la curiosité de les confronter avec la traduction arménienne de cette partie de la Somme, faite par les frères Jacques et Pierre et terminée le 26 mai 1347 d'après le colophon du manuscrit «Borg. Arm. 45» de la Bibliothèque Vaticane. La comparaison montre des divergences de traduction et même de leçon (Q66 Art. 5 ad 2^{m}).

Die erste Groß-Expedition von Jesuiten-Missionaren deutscher Zunge.

Von F. A. Plattner, Zürich

Der Schweizer Missionshistoriker P. Anton Huonder S. J. hat nach jahrelangen, mühsamen Vorarbeiten in verdienstvoller Weise den gewichtigen Anteil der «Missionarii deutscher Nation» an den Missionsleistungen des 17. und 18. Jahrhunderts nachgewiesen. Es gelang ihm, eine überraschend reichhaltige Liste von fast achthundert Jesuitenmissionaren aus den deutschen Ordensprovinzen samt kurzen bio-bibliographischen Angaben zusammenzustellen. Schon bei ihrer Veröffentlichung [1] machte der Verfasser auf die zunächst befremdende Tatsache aufmerksam, daß die allermeisten der aufgeführten Missionare erst nach dem Jahre 1670 ausgereist seien [2]. Dieses Jahr bezeichnen nach Huonder auch der bekannte Ordenshistoriker P. Bernhard Duhr in seinem grundlegenden Werk über die «Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge» [3], sowie P. J. A. Otto in seiner volkstümlichen, aber sehr anregenden Schrift «Kirche im Wachsen» [4] als den entscheidenden Wendepunkt in der Missionsgeschichte der deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu. Diese Angaben sind aber nicht ganz zutreffend. Es scheint uns daher eine lohnende Aufgabe zu sein, die erste Groß-Expedition deutscher Jesuiten nach Spanisch-Amerika näher zu schildern und dabei den Beginn der «Deutschen Missionsepoche», von der man wohl sprechen darf, genauer anzusetzen.

1. Die Vorgeschichte

Die Gründe, welche das Eingreifen der deutschen Jesuiten auf dem amerikanischen Missionsfeld mehr als hundert Jahre lang verzögert haben, sind bekannt [5]. Wie die umfangreichen Sammelbände von Bittbriefen um Aussendung in die Heidenmission zeigen, die heute noch in verschiedenen Archiven aufbewahrt werden, fehlte es in den deutschen Ordensprovinzen seit den Tagen eines Petrus Canisius nicht an Missionswillen. Aber die «Indipetae» aus dem kirchlich so gefährdeten Reichsgebiet der Reformationszeit wurden zunächst durchwegs mit der Begründung abgewiesen: Deutschland ist euer Indien! Als dann im Laufe des 17. Jahrhunderts die Gesellschaft Jesu nördlich der Alpen allmählich erstarkte, verhinderten die eigenartigen Rechtsverhältnisse im damaligen Missionsbetrieb die Zulassung einer größeren Anzahl deutschsprachiger Jesuiten in die portugiesischen und spanischen Kolonialmissionen.

Auf Grund des Patronatsrechtes waren die Höfe von Lissabon und Madrid die eigentlichen Organisatoren der kirchlichen Aufbau-Arbeit in den neuentdeckten Ländern. Weil sie die Bistümer, Kanonikate, Pfarreien, Missionsstationen fundierten und für die Reise- und Unterhalts-

---

1 Anton Huonder S. J., Deutsche Jesuitenmissionare des 17. und 18. Jahrhunderts. Freiburg 1899.

2 l. c., S. 3 u. 14. Vgl. auch: Kath. Mission 1912/13, S. 10 ff. «Die erste Aussendung deutscher Jesuiten» vom Jahre 1616.

3 3. Band, München 1921, S. 333 ff.

4 Josef A. Otto S. J., Kirche im Wachsen. Vierhundert Jahre Jesuitenorden im Dienste der Weltmission. Freiburg 1940.

5 Huonder, l. c., S. 10 ff.; Astrain, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia en España. Madrid 1920. VI, 373 ff.

kosten der Glaubensboten aufkamen, besaßen sie auch ebenso große Rechte in Bezug auf Ernennung, Auswahl und Zulassung von Welt- und Ordensklerikern in ihre Kolonien. In Verbindung mit dem staatlichen Verkehrs- und Handelsmonopol konnten die beiden Regierungen eine scharfe Kontrolle über die Missionskandidaten ausüben und sie machten davon nach ihren kolonialpolitischen Grundsätzen ausgiebigen Gebrauch. So kam es, daß Missionare ausländischer Nationalität lange Zeit hindurch nur in Ausnahmefällen auf die königlichen Schiffe zugelassen wurden, die von Lissabon und Cadix nach den «beiden Indien» ausfuhren. Zunächst zeigte sich Portugal etwas weitherziger als das bürokratische Spanien Philipps II. und seiner Nachfolger. Hier war sogar die Zahl der spanischen Jesuiten, die in die verschiedenen amerikanischen Provinzen ausreisen durften, genau geregelt. Für ihre deutschen Mitbrüder wurde nur im Jahre 1616 eine kleine Ausnahme gemacht. Dreißig Jahre später erwirkten einflußreiche Kreise sogar eine «real cédula», die allen ausländischen Missionaren die Einreise nach Spanisch-Amerika verbot. Die Prokuratoren der Jesuiten von Peru, Paraguay und Chile hatten nämlich im Jahre 1647 in Anbetracht des empfindlichen Mangels an Arbeitskräften zahlreiche Mitbrüder aus Deutschland, Holland und Italien in Sevilla versammelt. Aber sie wurden im letzten Augenblick von den Behörden zurückgewiesen [6].

Im Jahre 1664 schien sich jedoch endlich eine Lockerung der engstirnigen Absperrungspolitik anzubahnen. Am 29. Nov. des genannten Jahres richtete der Ordensgeneral P. Oliva ein Schreiben an die Provinzialobern von Österreich, Oberdeutschland u. a., worin er ihnen mitteilte, «der indische Rat in Madrid habe sein früheres Dekret aufgehoben und gestatte nunmehr, daß ein Viertel des Personals jedes Missionsbezirkes aus Nichtspaniern bestehen dürfe, die jedoch Untertanen des Kath. Königs oder des Hauses Österreich sein müßten». Dazu gehörten außer Österreich auch Böhmen, die Niederlande und Tirol, das damals ordensrechtlich der oberdeutschen Provinz zugeteilt war. Der General fordere alle, die von Missionsverlangen erfüllt seien, vertrauensvoll auf, sich bei den Provinziälen zu melden; er werde dann auf Grund der eingesandten Namen und Angaben über ihre Eignung die Auswahl treffen [7].

Nach P. Huonder soll dieses Schreiben großen Jubel ausgelöst haben. Wenn er aber urteilt: «Von dieser Zeit ab datieren denn auch die regelmäßigen Sendungen deutscher und österreichischer Jesuiten, erst in kleinerer, dann in jährlich wachsender Zahl», so wird diese Feststellung durch sein eigenes Verzeichnis und durch den Ablauf der Ereignisse widerlegt. Für das nächste Jahrzehnt läßt sich nämlich kaum eine Ausreise in das spanische Missionsgebiet, also nach Südamerika, Mexiko und den Philippinen mit Sicherheit nachweisen. Man muß wohl annehmen, daß sich in Madrid Widerstände gegen die geplante Zulassung von Ausländern durchzusetzen vermochten. Diese Ansicht erfährt ihre Bestätigung durch das Vorgehen der spanischen Behörden gegen P. Boranga, dessen Name in einer chronologischen Liste der Jesuitenmissionare der «deutschen Epoche» den ersten Platz erhalten müßte.

---

6 Huonder, l. c., S. 10 ff.; Astrain, l. c., S. 719. 7 Huonder, l. c., S. 21.

P. Karl von Boranga wurde am 8. Juli 1640 als Sohn eines Fechtmeisters am kaiserlichen Hof von Wien geboren und am 7. Oktober 1656 in den Orden aufgenommen. Wie so viele Mitbrüder meldete sich der junge Jesuit trotz der geringen Hoffnung auf Erfüllung seines Herzenswunsches für die Missionen. Ein unerwartetes Ereignis schien endlich eine glückliche Entscheidung herbeizuführen. P. Boranga verunglückte bald nach Vollendung seiner Studien im Jahre 1665, als anläßlich einer Theatervorführung des Wiener Kollegs ein Holzgerüst zusammenbrach. Als der komplizierte Beinbruch nicht heilen wollte, verpflichtete sich P. Karl durch ein Gelübde, im Falle der Genesung in die Heidenmission zu gehen. Tatsächlich erhielt er vom Ordensgeneral am 5. Oktober 1669 eine günstige Antwort; P. Oliva werde ihn, angesichts seines glühenden, seit Jahren erprobten Missionseifers in die Liste der Kandidaten für die Philippinen eintragen. Wie aus einem kurzen Briefwechsel hervorgeht, konnte P. Boranga schon im Frühjahr 1670 die Reise nach Spanien antreten. Hier bemühte er sich ein ganzes Jahr lang um die Erlaubnis für die Weiterfahrt. Trotzdem er im kaiserlichen Gesandten einen Fürsprecher fand, wurde sie ihm verweigert. Der Rat von Indien erklärte, es sei zu gefährlich, in junge, eben gesicherte Missionen Ausländer zuzulassen. Schließlich mußte P. Boranga, geschlagen zwar, aber noch nicht ganz hoffnungslos in seine Heimatprovinz zurückkehren, wo er sich als Feldprediger in Ungarn und Siebenbürgen auszeichnete [8].

Offenbar hielten sich also die spanischen Behörden nicht an die von P. Oliva um 1664 mitgeteilte Neuregelung, soweit es sich um Jesuiten aus den deutschen Provinzen handelte. Es verging ein ganzes Jahrzehnt seit dem Brief des Generals, ohne daß sich eine Änderung der bisherigen Praxis feststellen ließe. In Rom fühlte man infolgedessen die Notwendigkeit, wieder etwas zu unternehmen. Im Jahre 1673 richtete P. Sebastian Izquierdo, Assistent für die spanischen Provinzen, ein ausführliches Memorandum an den Indischen Rat von Madrid [9]. Er legte darin die Bedürfnisse der amerikanischen Missionen dar und stellte das Gesuch, daß auch Missionare anderer Nationalitäten dorthin gesandt würden. Der lange Titel des drei Jahre später veröffentlichten Dokuments spricht von einer «gravissima obligacion . . . de embiar los mayores numeros de operarios de la Compañia de Jesus, que fuere possible, . . . y consiguientemente de dar passo totalmente franco, y libre de toda limitacion, y restriccion à todos los sugetos estrangeros de la misma Compañia, que puedan ir à dichas Indias, y Missiones».

Es ist uns leider bei den heutigen Verhältnissen nicht möglich festzustellen, was sich nun in Madrid und Rom im einzelnen abspielte. Der Ablauf der Ereignisse ist aber weniger wichtig als das endgültige Resultat des energischen Schrittes P. Izquierdos. Denn diesmal kam es zur entscheidenden Wendung in der Haltung der Spanier gegenüber den Jesuiten aus den Ländern deutscher Zunge. Im Jahre 1676 wurde ihnen durch den Ordensgeneral die freudige Botschaft bekannt gegeben. P. Oliva forderte sie in einem Rundschreiben auf, es solle sich jeder beim Obern melden, der in die spanisch-amerikanischen Missionen gehen wolle [10].

---

8 Stöcklein, Allerhand - Briefschriften und Reisbeschreibungen etc. Augsburg 1726 ff. (zit. Weltbott) Nr. 9, S. 23 ff. Vgl. Duhr, l. c., S. 356.

9 Streit, BM II, Nr. 2115. Das Memorandum scheint nach den Angaben Streits einigen Staub aufgewirbelt zu haben; die uns bekannte Literatur nimmt jedoch keinen Bezug auf das Schriftstück.

10 Weltbott, Nr. 9, 25.

Nach altem Brauch wurde das Schreiben des Generals in der österreichischen Provinz bei Tisch verlesen. Durch eine seltsame Fügung dürfte es P. Boranga gewesen sein, der nun als erster die Erfüllung seiner Wünsche erleben konnte. Er amtete damals als Rektor des Kollegs von Fiume. Zufällig befand sich am Tage der Verlesung auch P. Avancinus als Provinzial in der genannten Stadt. Sofort begab sich P. Boranga zu seinem Vorgesetzten, erbat und erhielt dessen Einwilligung zur Ausreise in die Mission. Noch mehr, er wurde in der Folge zum Obern aller Mitglieder der großzügig geplanten Missionsexpedition ernannt.

Denn wie nicht anders zu erwarten war, fand das Schreiben P. Olivas in den deutschen Ordensprovinzen eine freudige Aufnahme. Wie schon früher bei ähnlichen Gelegenheiten [11], so meldeten sich auch jetzt zahlreiche Priester für die Missionen. P. Avancinus selbst zeigte seine Missionsliebe, indem er außer dem hochgeschätzten P. Boranga noch manche andere Patres dem Ordensgeneral zur Verfügung stellte. Dieser drückte denn auch in zwei Briefen vom 19. und 26. Februar 1678 seine große Freude über diesen Großmut des Obern und den Opfermut der Untergebenen aus: «Überaus erfreut bin ich über das große und heiße Verlangen der Unsrigen, für das Heil der Heiden in den überseeischen Missionen zu arbeiten. Dies zeigt klar, daß auch heute noch jener Geist in der Gesellschaft lebendig ist, von dem sie im Anfang beseelt war» [12].

Bei der Schwerfälligkeit des damaligen Postverkehrs und der Wichtigkeit der Angelegenheit darf man sich nicht wundern, wenn die Abreise der Expedition erst auf das Frühjahr 1678 festgesetzt werden konnte. In der Auswahl ihrer Mitglieder scheint sich P. Oliva an die alten Weisungen von 1664 gehalten zu haben. Es kamen deshalb für diesmal nur Untertanen des Hauses Habsburg in Betracht [13]. Im ganzen wurden sechzehn Männer als Erstlinge von drei Provinzen ausersehen, 15 Priester und 1 Laienbruder: Aus der österreichischen Provinz die PP. Boranga, Fischer, Gerstl, Ratkay, Mancker und Revell; aus der böhmischen: die PP. Christmann, Cuculin, Klein, Neumann, Strobach und Tilpe, sowie Br. Bolohradsky; aus der oberdeutschen Provinz die beiden Tiroler P. Kerschbaumer und P. Kino. Zu ihnen gesellten sich in Genua die Italiener Calvanese und de Angelis. Diese Namen lassen sich aus zahlreichen Briefen des «Weltbott» feststellen; denn bezeichnenderweise beginnt P. Stöcklein seine unschätzbare Sammlung von «Briefschriften und Reisbeschreibungen von Missionariis der Gesellschaft Jesu aus beyden Indien» mit den Urkunden über diese erste, große Missionsexpedition aus deutschen Landen [14].

---

11 Vgl. Huonder, l. c., S. 11 ff.

12 Duhr, l. c., S. 340.

13 Duhr, l. c., S. 358.

14 Weltbott. 1. Teil NNr. 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 12, 28—32. Besonders Nr. 2, 4; Nr. 28, 78 und Nr. 31, 100 f. enthalten übereinstimmende Namensangaben. Dazu Duhr, l. c., S. 340, Anm. 2, für die Böhmen. Huonder l. c. ergänzt diese Angaben durch bio-bibliographische Angaben. (Leider war es nicht möglich, die Arbeit von H. Hofmann, «Schlesische, mährische und böhmische Jesuiten in der Heidenmission» [Breslau 1939, 8°, 74 S.] einsehen zu können.) Wir entnehmen diesen Quellen die folgende Liste:

2. Die erste Etappe

Im Juni 1678 versammelten sich die 18 ausreisenden Jesuiten in Genua. P. Boranga, ihr Oberer, war als erster eingetroffen, um mit dem Ordensprokurator, der in dieser wichtigen Hafenstadt die Geschäfte durchreisender Mitbrüder zu besorgen hatte, die nötigen Vorbereitungen zu treffen. Wie P. Gerstl berichtet [15], hatten die Beiden gute Schiffsplätze besorgt und für die Fahrt nach dem spanischen Hafen Cadix insgesamt 1200 Taler bezahlt. Dafür erhielt die Schar «ein absonderliches, ziemlich bequemes Zimmer», wo jeder am Abend eine Matraze für die Nachtruhe ausbreiten konnte. Als Decke diente der Reisemantel. Die Kost war gut; außer einem Salat wurden zu Mittag vier Speisen, meist Kalb- oder Hammelfleisch, gereicht. Als Trank erhielten die Reisenden «einen überaus starken französischen Wein». An Bord des Schiffes befanden sich über 200 Personen, Matrosen, Soldaten und Passagiere.

Am 12. Juni 1678 wurden die Anker gelichtet. Die Fahrt verlief zunächst günstig. Einzig der schwächliche P. Boranga litt stark unter der Seekrankheit. So oft fremde Segel auftauchten, machte sich die Besatzung zu bewaffneter Abwehr bereit. Aber immer wieder stellte es sich heraus, daß man es nicht mit einem der gefürchteten tunesischen Korsaren zu tun hatte, sondern mit Schiffen befreundeter Nationen. Diese wurden dann mit fünf Kanonenschüssen oder auch «mit Trommel- und Trompetenschall» begrüßt.

Vor der spanischen Küste gingen wegen der einsetzenden Windstille

---

Aus der österreichischen Provinz:

1. P. Karl von Boranga, geb 8. Juli (al. 29. Juni) 1640 in Wien; eingetr. 1656.
2. P. Adam Gerstl, geb. 12. Juni 1646 in Steiermark; eingetreten 1664.
3. P. Johann Maria Ratkay, geb. 22. Mai 1647 aus adeligem Geschlecht zu Pettau (Steiermark); eingetreten 1664.
4. P. Andreas Mancker, geb. 25. Nov. 1640 zu Herzogenburg in Niederösterreich; eingetreten 1664.
5. P. Thomas Revell, ein gebürtiger Flame (Weltbott Nr. 28, 78).

Aus der böhmischen Provinz:

6. P. Matthias Cuculin(us), geb. 17. Januar 1641 zu Müglitz in Mähren; eingetreten 1661.
7. P. Paul Klein, geb. 25. Januar 1652 zu Eger; eingetreten 1669.
8. P. Joseph Neumann, geb. 5. August 1648 in Brüssel; eingetreten 1663.
9. P. August Strobach, geb. 1. Januar 1649 (al. 12. März 1646) zu Iglau in Mähren; eingetreten 1667.
10. P. Johann Tilpe, geb. 10. Oktober 1644 zu Neisse; eingetreten 1666.
11. P. Wenzeslaus Christmann, geb. 14. Juni 1647 zu Prag; eingetreten 1664.
12. Br. Simon Bolohradsky (al. Bohudrasky etc.), ?

Aus der oberdeutschen Provinz:

13. P. Anton Kerschbaumer, geb. 3. März 1643 zu Salurn (Tirol); eing. 1661.
14. P. Eusebio Kino (Chino), geb. 10. Aug. 1644 im Hochstift Trient; eing. 1665.
15. P. Matthias Fischer, Prov. Aust., starb auf der Reise in Spanien 11. 10. 1678.
16. u. 17. Die Italiener P. Carolus Calvanese und P. Theophilus de Angelis (aus dem fürstl. Geschlecht der Piccolomini); Weltbott Nr. 31, 100 f.
18. Ein Unbekannter. P. Gerstl spricht zweimal von 18 Jesuisen, die von Genua nach Spanien gereist seien; Weltbott Nr. 31, 90 u. 91.

[15] Weltbott Nr. 31. Der Herausgeber hat 26 Briefe P. Gerstls aus der Zeit vom 30. Juni 1678 bis zum 14. Juli 1681 in einen recht ausführlichen und interessanten Bericht zusammengezogen.

sechs kostbare Tage verloren. Ein Boot mit zwölf Ruderknechten vermochte das Schiff täglich nur eine Meile weit voranzuschleppen. So erreichten die Missionare die kleine Stadt Alicante erst am 25. Juni. Von hier aus sandte P. Gerstl am 30. des Monats den ersten, uns überlieferten Reisebericht ab. Er macht darin u. a. die Mitteilung, daß sich seine Gruppe in Cadix einer Schar von siebzig Jesuitenmissionaren anschließen werde, von denen 45 für die Philippinen und 25 für Mexiko bestimmt seien.

Über die Weiterreise fehlen Nachrichten. Fest steht nur, daß die deutschen Jesuiten die Flotte, mit der sie nach Mittelamerika zu fahren hofften, knapp verfehlten [16]. Die Enttäuschung war groß; denn es wurde ihnen mitgeteilt, daß das nächste Geschwader erst in zwei Jahren abfahren würde! So erlitt die erste deutsche Missionsexpedition — wie so manche andere nach ihr — infolge des ungenügenden Verkehrswesens eine unangenehme Verzögerung. Sie mußte sich mit Verhältnissen abfinden, die sie nicht ändern konnte. Die Segelschiffahrt war infolge der Witterungsverhältnisse in der Atlantik saisonbedingt. Die naturgemäßen Verkehrstauungen wurden aber durch willkürliche staatliche Maßnahmen vermehrt. Die Krone besaß nämlich das Handels- und Verkehrsmonopol mit den überseeischen Kolonien. Um der größeren Sicherheit willen, wurden die Galeonen in Geleitzüge zusammengefaßt, die nur einmal jährlich die drei Hauptverkehrslinien nach Mexiko, Panama und Paraguay bedienten. Beim chronischen Mangel an Schiffsraum und der Unsicherheit der Schiffahrt infolge der Kriege und des zunehmenden Piratenwesens wurde aber nicht einmal dieser Minimal-Fahrplan immer eingehalten.

Die deutschen Patres wurden von den zuständigen Obern nach Sevilla beordert, wo die ausreisenden Missionare sich jeweils zu sammeln pflegten. P. Boranga munterte seine Gefährten auf, durch eifriges Sprachstudium und Seelsorgsarbeiten die erzwungene Wartezeit nutzbringend auszufüllen. Er selbst ging mit dem guten Beispiel voran und stellte sich sofort als Beichtvater für die Volksmission zur Verfügung, die P. Tyrsus Gonzalez, der spätere Ordensgeneral, in der Hauptstadt Andalusiens eben mit größtem Erfolg abhielt.

Das Jahr 1679 verstrich ohne große Ereignisse in geduldigem Warten, nachdem am 4. Oktober 1678 P. Fischer an der roten Ruhr gestorben war. Zwei Schiffe, die mit einer Quecksilberladung nach Amerika ausfuhren, wollte der Prokurator der Amerikanischen Missionen nicht benützen, weil dort «der Fuhrlohn viel teuerer ist als auf der königlichen Flotte». Gegen das Ende des zweiten Jahres ihrer Wartezeit konnten die Missionare endlich nach Cadix übersiedeln, um für den Tag der Abfahrt auf jeden Fall bereit zu sein. Am 25. März 1680 bezogen die Patres ihr Quartier im Kolleg der spanischen Mitbrüder. Allmählich sammelte sich die Flotte; sie bestand aus 27 Einheiten, von denen die

---

16 Weltbott Nr. 9, 25: «Die Flotte war am Tag vor dem Eintreffen in Cadix ausgelaufen»; Nr. 31, 92: «Wegen unserem zu langen Aufenthalt in Sevilla»; demnach wären die Patres zwar rechtzeitig in Spanien gewesen, aber zu spät von der Ausreise der Flotte verständigt worden.

Mehrzahl Ausländern gehörte [17]. Der Prokurator der Amerikanischen Missionen, der wie sein Kollege in Genua, für die Schiffsplätze zu sorgen hatte, war mit dem Kapitän der «Nazarena» handelseinig geworden. Auf diesem Schiff sollten im ganzen 23 Jesuitenmissionare ausreisen; 18 waren für die Philippinische Provinz, 5 für die Mexikanische bestimmt [18]. Zu den 16 ursprünglichen Teilnehmern der Expedition (der 17. P. M. Fischer war, wie berichtet, gestorben) gesellten sich zwei spanische Priester, ein Magister und drei Novizen.

Bevor die Missionare das Schiff besteigen konnten, mußten sie sich wohl der Musterung oder «Revista» durch die spanischen Behörden unterziehen. Denn der königliche Patronatsherr, der seinen Teil an den Reisekosten und später an den Lebensunterhalt der Missionare bezahlte, ließ eine genaue Kontrolle über die ausreisenden Glaubensboten führen. Bei dieser Gelegenheit wurden die Ausländer «mit ihren neuen spanischen Namen in das königliche Protokoll eingetragen» [19]. P. Huonder vermutet, daß die Namensänderung auf Rat des spanischen Missionsprokurators vorgenommen wurde, um durch diese Tarnung allfälligen Schikanen von Seiten der Beamten zu entgehen [20]. P. Boranga schreibt darüber: «P. Andreas Mancker heißt nunmehr P. Alphonsus de Castro de Viennas; Ich aber Juan Bautista Perez natural de Caladajul, das ist naturalisiert auf Bilbili in Arragonien; P. Johannes Tilpe wird genannt P. Luis Turcoti natural de Nissa de Austria; P. Augustinus Strobach hingegen Carolus Xavier — Calvanese de Calva natural de Milan. P. Theophilus de Angelis führt den Namen P. Juan de Loyola natural de Azpeithia de Biscaya» [21].

Am 7. Juli 1680 kam endlich der heiß ersehnte Tag, an dem die Missionare ihr Schiff besteigen durften. Sie fanden sich mit Sack und Pack, aber ohne Proviant auf der «Nazarena» ein, da ziemlich unvermutet Alarm gegeben wurde und der Prokurator keine Zeit mehr fand, seine Mitbrüder damit zu versorgen [22]. P. Didacus Sarzosa, ein schon älterer spanischer Priester, übernahm jetzt das Amt des Obern der Reisegesellschaft. Am gleichen Tag begab sich auch der neue Vizekönig von Mexiko, der Marquese de Laguna, mit Gemahlin und Gefolge an Bord des zur «Capitana» bestimmten Kriegsschiffes. Als solches übernahm es nach dem spanischen Reglement auf hoher See die Spitze des Geschwaders, während die «Almirante» als Flaggschiff des Admirals die Flotille schloß und von hinten durch Kanonenschüsse die Manöver lenkte [23].

---

17 Weltbott Nr. 30, 85 und Nr. 31, 99.

18 Weltbott Nr. 28, 77. Es lassen sich nur 22 Teilnehmer feststellen, vgl. 1. Kap. Anm. 13 dieses Aufsatzes.

19 Weltbott Nr. 2, 4.

20 Huonder, l. c., S. 22.

21 Weltbott Nr. 2, 4. Der Text der Vorlage war teilweise korrumpiert, wie Stöcklein richtig durch Striche andeutet. P. Huonder hat dies übersehen und glaubt daher, den spanischen Namen P. Strobachs mit Carolus Xavier Calvanese de Calva angeben zu müssen (vgl. l. c. S. 2 und 220). Dabei ist P. Calvanese, wie auf unserer Liste klar zu sehen ist, ein italienischer Missionar. — Die Spitzfindigkeit, mit der einige Namen gewählt sind (z. B. Castro für Herzogenburg); Nissa de Austria für Neissen im damaligen österreichischen Schlesien; de Loyola natural de Azpeithia (der Geburtsort des hl. Ignatius!) lassen erkennen, daß sie in diesem Fall nicht auf die Unkenntnis der Beamten, sondern auf die Absicht des spanischen Prokurators zurückzuführen sind. Vgl. zum Verständnis dieser uns befremdenden Praxis weitere Beispiele bei Huonder, l. c. S. 24.

22 Weltbott Nr. 28, 77.

23 Weltbott Nr. 31, 99.

Aus Mangel an Wind blieben die Schiffe noch drei Tage im Hafen liegen. Nach spanischem Brauch war der Kapitän aber erst auf hoher See verpflichtet, seine Passagiere zu verpflegen. So mußten die Missionare an den nächsten Tagen mit Wasser und Brot vorlieb nehmen; am 10. Juli machte sich schließlich P. Superior mit einem Ruderboot auf die Suche nach Lebensmitteln, um die hungernden Mitbrüder zu speisen. Endlich am 11. Juli setzte gegen 5 Uhr abends ein schwacher Wind ein. Die Schiffe, die sich mühsam gegen die schmale Ausfahrt der Bucht von Cadix vorgearbeitet hatten, setzten alle Segel, um das offene Meer zu gewinnen. Dabei ging der Steuermann der «Nazarena» so ungeschickt vor, daß sein Schiff mit ziemlicher Gewalt auf eine Klippe auflief und scheiterte. Das Wasser ergoß sich mit Macht in den aufgerissenen Rumpf und trieb die verängstigten Leute aus den unteren Räumen auf Deck. Der Kapitän sah, daß die Galeone verloren war und ließ Notsignale geben, um von den anderen Schiffen schnelle Hilfe zu erbitten. An Bord ging alles drunter und drüber, niemand wußte sich zu helfen. Mittlerweile eilte der Admiral auf einem Boot herbei und befahl, das Schiff sofort zu entladen und vor allem die Missionare in Sicherheit zu bringen. Ein frommer Schiffer erbarmte sich der Jesuiten, nahm sie auf seine Tartane und führte sie an Land. Mit Ausnahme des Bruders, der zur Überwachung des Gepäcks noch an Bord geblieben war, kamen die Reisenden, «mancher ohne Hut, dieser ohne Brevier, einige ohne Mantel und Unterkleid» um 9 Uhr abends wieder ins Kolleg zurück. Nach kurzer Erquickung begaben sie sich niedergeschlagen zur Ruhe. Der gute P. Prokurator, ahnungslos wie er war, faßte nach der ersten Bestürzung wieder Mut. Er eilte zum Präsidenten der Kaufmannsschaft, um auf anderen Schiffen Plätze zu erbitten; dieser verwies ihn an den Admiral, der jetzt nach Ausfahrt der «Flotta» einzig zuständig sei. So jagte der Pater auf einem Rennboot den Schiffen nach, wurde vom Admiral wieder an den Präsidenten verwiesen, weil die Schiffe noch nicht auf hoher See waren. (Bei dem unbeschreiblichen Raummangel war es auf den überfüllten Schiffen eben keine angenehme Sache, zwanzig Leute irgendwo unterzubringen). Um Mitternacht kam der Prokurator ohne Erfolg ins Kolleg zurück. Er war aber entschlossen, ein letztes Mittel zu versuchen, ließ deshalb die Missionare wecken und fragte sie, ob sie gewillt wären, mit ihm der Flotte nachzufahren, die wegen der Windstille nicht entwischen könne, und bei den einzelnen Kapitänen persönlich um einen Platz zu betteln. Alle waren damit zufrieden. Am Strand mußten die guten Patres, «aller Sachen entblößt und teils nur halb bekleidet», bis um 4 Uhr warten, weil kein Boot aufzutreiben war. Was dann geschah, mag P. Gerstl mit eigenen Worten berichten [24]:

«Zwei Meilen vor Cadix trafen wir die Flotte. Auf das erste Schiff wurde durch Fürbitte des Prokurators aufgenommen P. Carolus Calvanese und P. Franziscus Borgia, ein Vetter des Gouverneurs von Cadix. Der Kapitän des nächsten Schiffes weigerte sich wegen der Kost und Wohnung einige von uns zu dulden. Wir gingen also zur dritten Galeone, auf der P. Johann Tilpe und P. Andreas Mancker Platz erhalten haben, und zwar auf Fürbitte des Schiffskaplans, dem sie wohl bekannt waren, wie nicht weniger P. Sarzosa, dem ein anderer guter Freund behilflich gewesen ist. Der vierte Kapitän ließ sich nach vielen Schwierigkeiten endlich bereden, P. Karl Boranga auf sein Schiff zu lassen, aber ganz allein, obschon er doch wegen seiner körperlichen Schwachheit, besonders auf dem Meer, dessen Luft er nicht ertragen kann, eines Gefährten sehr bedurft hätte. Der fünfte Kapitän willigte in zwei ein, die P. Prokurator bezeichnete, nämlich P. Theophil de Angelis aus dem Fürstlichen Geschlecht de Piccolomini von Neapel und P. Ratkay, ein geborener Freiherr aus Ungarn, der ehedem zu Wien kaiserlicher Edelknab gewesen war. Der sechste Kapitän beliebte den P. Strobach und P. Neumann (der aus Inbrunst seines Eifers durchgedrungen). So sind also elf zum Ziele gekommen, ich unglücklicher, unerachtet meines Bittens und Schreiens, blieb mit 11 andern zurück, deren sechs Priester [25], 1 Magister und 3 Novizen gewesen. . . . Wir kehrten betrübt und schamrot nach Cadix zurück. Uns ging es sehr zu Herzen, daß wir in Cadix sitzen bleiben mußten. Wir vertieften uns in die Ergründung der Ursachen, warum Gott mit unseren Gefährten anders als

---

[24] Weltbott Nr. 31, 100 f.

[25] P. Gerstl nennt hier ihre Namen, nämlich Cuculin, Klein, Christmann, Kerschbaumer, Chino, Revell.

mit uns gleichsam Verworfenen umgegangen sei. Allein nach all diesem Nachsinnen können wir nichts Gewisses schließen, sondern wir waren gezwungen, die göttliche Vorsehung mit Demut anzubeten und seinen heiligen Willen zu preisen, der tut, was ihm beliebt. . . . Da ich diese Reise allein zu seiner größeren Ehre angetreten und mich so vielen Gefahren aus Liebe zu ihm ergeben habe, so bin ich sicher, daß er mich nicht verlassen wird.»

Ein nicht alltägliches Mißgeschick verfolgte also die erste deutsche Missionsexpedition. Der erste «Unfall» verzögerte die Weiterreise um zwei volle Jahre, der zweite riß die Mitglieder auseinander. Sieben Missionare blieben für ein drittes Jahr in Spanien zurück, acht Priester und Br. Simon Bolohradsky, der aus eigener Initiative Aufnahme auf einem Schiff gefunden hatte [26], fuhren im Ungewissen über das Schicksal der Gefährten auf verschiedenen Galeonen ihrem fernen Ziel entgegen.

3. Die zweite Etappe

Von den elf glücklichen Missionaren, die auf den Schiffen Unterkunft gefunden hatten, waren acht für die Philippinen und drei für Mexiko bestimmt, die PP. Ratkay und Neumann, sowie Br. Simon. Bei der Berücksichtigung der einzelnen Missionare während ihrer Bittfahrt von Schiff zu Schiff hatten verschiedene Gründe auf die Auswahl eingewirkt: P. Borgias und P. de Angelis wurden wohl wegen ihrer adeligen Abstammung von den galanten spanischen Kapitänen bevorzugt; die PP. Sarzosa und Boranga verdankten die Zulassung ihrem Ansehen und ihrem Alter, P. Tilpe und P. Mancker der persönlichen Vermittlung eines Freundes. Sie alle waren der Philippinischen Provinz zugeteilt, zu der auch der Missionsprokurator von Cadix gehörte. P. Ratkay schöpfte deshalb Verdacht, «jener wolle die Mitglieder der Mexikanischen Provinz zu Cadix sitzen lassen und stellte ihm nachdrücklich vor, Christus habe auch für die Mexikaner sein Blut vergossen» [27]. Er erreichte mit seinen, augenscheinlich recht temperamentvollen Äußerungen, daß ihn der Prokurator bei der nächsten guten Gelegenheit berücksichtigte. Auch P. Neumann griff offenbar zur Selbsthilfe und «rang sich aus Inbrunst seines Eifers mit Gewalt durch» [28]. Da sich auch Br. Simon durch seine rasche Entschlossenheit einen Platz sichern konnte, erhielten die beiden Missionen etwa den ihnen zukommenden Anteil.

Der gemeinsame Weg in die zwei Provinzen führte über die Antillen nach Vera Cruz im Golf von Mexiko und von dort zu Lande in die Hauptstadt Neuspaniens. Über die Ereignisse während der Fahrt berichten P. Ratkay und P. Mancker ziemlich ausführlich und im ganzen auch übereinstimmend [29].

P. Ratkay lobt die große Güte des Kapitäns, sowie eines mitreisenden Bischofs aus dem Dominikaner-Orden. «Als ich in dessen Zimmer abends um 10 Uhr wegen so langwierigen Kummer, Sorgen, Hunger, Durst und Meerluft in eine Ohnmacht gesunken, so hat mich dieser gütige Prälat und alle übrigen Herrn Spanier nicht

---

26 Weltbott Nr. 31, 101.
27 Weltbott Nr. 28, 78.
28 Weltbott Nr. 31, 101.
29 Weltbott Nr. 28, 30.
30 Wolldecken.

nur mit Lieb und Sorgfalt gelabt, sondern nach und nach mit Bett- und Leingewand, mit Kleidung und allem Nötigen so im Überfluß versehen, daß ich mit meinem Gefährten den Schiffbruch und den Verlust unserer Habe leicht verschmerzt habe. Der Schiffskapitän, ein rechter Ehrenmann, hat uns in seinem Zimmer essen, schlafen und wohnen lassen und die Erlaubnis gegeben, auf der Zinne, so oft wir Lust hatten, zu spazieren.»

Auch P. Mancker lobt die große Güte des Kapitäns der «St. Ignatius»; er habe vier Missionaren «nicht ohne eigene Ungelegenheit Gnade erwiesen, weil die Schiffe mit Waren und Leuten dermaßen beladen waren, daß eines und das andere bis 500 Personen führte. Wir würden eine sträfliche Undankbarkeit begehen, wenn wir die uns von den Herrn Spaniern erwiesene so freigebige Liebe nicht rühmen sollten, da sie uns gar ihre eigenen Betten und Zimmer, um Gott in uns seinen Boten zu verehren, nicht allein geliehen, sondern auch aufgedrängt haben; einige von ihnen mußten in der Folge auf Kotzen [30] oder Pferdedecken unter heiterem Himmel schlafen. Weil es uns zudem an Weißzeug fehlte, ließ der Kapitän durch zwei Frauen einige Hemden für uns verfertigen. Sobald dies bekannt wurde, schenkten uns Offiziere um die Wette ihre Hemden und versahen uns mit Hüten, Schnupftüchlein und Handtüchern, kurz mit allem Nötigen, so daß uns fast nichts gefehlt hat.»

Die Jesuiten suchten sich auf ihre Art erkenntlich zu zeigen und «durch geistliche Ermahnungen, durch erbauliche Gespräche und andere ihrer Societät gemäße Dienste in der Tat zu beweisen, daß sie durch ihre Reise auf nichts anderes als auf das Heil der Seelen abzielten». P. Mancker berichtet von einer erfolgreichen Mission, an deren Ende die allermeisten Mitreisenden die hl. Sakramente empfingen. Jedenfalls scheinen sich die fremdländischen Missionare die Achtung der Spanier in hohem Grade erworben zu haben.

Die Fahrt über das Atlantische Meer verlief recht glücklich. Am 25. Juli trennten sich 17 Schiffe von dem nach Mexiko fahrenden Geschwader, wohl um Kurs auf Cartagena und die Enge von Panama zu nehmen. Bei günstigem Wind legten die Galeonen täglich 30 bis 50 Meilen zurück und befanden sich schon in der Nähe der Antillen, als ein «entsetzliches Sturmwetter» zwei Tage und zwei Nächte die Flotte in Gefahr brachte. «Der Hauptmann ließ nicht allein allen Gerümpel, sondern auch kostbare Sachen ins Meer werfen, um das Schiff zu erleichtern. Die Wellen schlugen über das Vorderdeck, so daß man die Scharten öffnen mußte, um das viele Wasser abfließen zu lassen. Das Schiff wurde dermaßen gewogen und gebogen, daß die Mastbäume fast das tobende Meer geküßt hätten»; so berichtet P. Ratkay, und P. Mancker stimmt ihm zu: «Das Schiff schaukelte so fest, daß man weder gehen, noch stehen, noch sitzen, noch ruhig liegen konnte. Beim Essen hielten wir uns mit der einen Hand fest, mit der anderen nahmen wir die Speisen».

Als sich der Sturm am 14. August endlich legte, wurden die Steuerleute auf die «Capitana» zusammengerufen, um den Standort des Geschwaders auf Grund der Aufzeichnungen und Beobachtungen der Piloten zu bestimmen. Die Berechnung erwies sich als recht genau. Am 15. August erblickten die Reisenden zum erstenmal nach 25 Tagen wieder Land. Drei Tage später ging die Flotte in Porto Rico vor Anker. Die mühsame Überfahrt hatte 38 Tage gedauert. Denn wegen eines überladenen Schiffes, das nur langsame Fahrt machte, hatte das Geschwader trotz günstiger Verhältnisse zehn Tage über die durchschnittliche Dauer benötigt.

Nach drei Tagen stach die Flotille, mit frischem Proviant versehen, wieder in See und fuhr an Haiti und Cuba vorbei durch die Straße

von Yukatan in den Golf von Mexiko ein. Vorsichtig wurden die Galeonen bei ständigem Ausmessen der Seetiefe durch die schmale Fahrrinne des 80 Meilen breiten Sundes gelotst, während sich die Reisenden mit Fischfang die Zeit vertrieben. Am 13. Sept. wurde das Geschwader von sechs spanischen Kriegsschiffen begrüßt, die Jagd auf französische Korsaren machten, und fuhr endlich am 15. des Monats in den Hafen von Vera Cruz ein. Die Fahrt über den weiten Ozean hatte genau zwei Monate gedauert. «Mit fliegenden Flaggen, unter Trompeten- und Paukenschall, mit Lösung aller Stücke auf den Wällen und auf den Schiffen und unter dem Geläute aller Glocken hielt der Vizekönig Einzug in die Stadt und trat damit seine Regierung an».

Die elf Jesuiten, die außer dem kränklichen P. Boranga die Fahrt gut überstanden hatten, wurden von ihren Ordensbrüdern im kleinen Kolleg herzlich empfangen. Der Provinzial von Mexiko hatte zwei Patres abgeordnet, um die neuen Missionare während ihrer Landreise zu begleiten und zu führen. Eine Woche später ritt die Reisegesellschaft auf Maultieren durch die schöne Landschaft, die P. Mancker an die Steiermark erinnerte, hinauf nach Puebla de los Angelos. Anfangs Oktober 1680 wurden die Reisenden unter der Türe des dortigen Jesuitenkollegs von 40 Mitbrüdern feierlich begrüßt und in die Kirche geführt, «die an Schönheit und Menge des Goldes alle, die sie in Teutschland gesehen, weit übertrifft». Vier Tage später ging es weiter nach der Landes-Hauptstadt, dem vorläufigen Ziel der Expedition. Auch in Mexiko, über dessen Größe und Reichtum alle staunten, vollzog sich der Empfang der ausländischen Mitarbeiter mit der gleichen Feierlichkeit und Herzlichkeit. Der Prokurator der Philippinischen Provinz bestellte für seine Leute noch andern Tags «bei den Kaufleuten und Handwerkern die Kleider und alle anderen Notwendigkeiten auf die fernere Reise mit solcher Liebe, daß Gott durch diesen ehrlichen Mann ihnen in Amerika reichlich ersetzte, was er seinen Dienern in Spanien durch den Schiffbruch entzogen. Sie freuten sich, daß wir alle Priester und aus den österreichischen Erblanden gebürtig seien» [31].

In Mexiko löste sich die Expedition programmäßig auf. Die PP. Ratkay und Neumann wurden (wie jeweils die meisten ausländischen Jesuiten) den Indianermissionen zugeteilt. Sie reisten am 17. November dorthin ab. Br. Simon Bolohradsky blieb als Sakristan im Kolleg von Mexiko. Die übrigen Reisenden mußten noch mehrere Monate auf die günstige Zeit für die Weiterfahrt warten. Am 25. Februar 1681 schloß P. Mancker seinen ausführlichen Reisebericht ab. Bald darauf dürfte er mit seinen Gefährten nach Acapulco gereist sein, um dort das Postschiff nach den Marianen und Philippinen zu besteigen. Aus der genannten Hafenstadt an der Westküste Mexikos sandte P. Boranga am 27. März 1681 nochmals einen kurzen Brief in die Heimat. Das Schiff könne jeden Augenblick unter Segel gehen, darum müsse er sich kurz fassen. Seine einzige Sorge sei, ob er auf den Marianen bleiben dürfe, wohin die Fahrt zunächst führen würde. Wegen des mühseligen

---

31 Weltbott Nr. 30, 88.

und gefährlichen Lebens auf diesen Inseln, die erst seit wenigen Jahrzehnten missioniert wurden, kämen dort nur Freiwillige zum Einsatz. «Der erste wird folgends ein Spanier sein (wohl P. Sarzosa), der sich hiezu durch ein Gelübde verpflichtet hat. Die andere Stelle wird mir niemand streitig machen, teils weil ich als Oberer solche zu erwählen befugt bin, teils weil ich von dem neuen Gouverneur dazu vor anderen eingeladen wurde» [32].

Das ist der letzte Augenzeugenbericht über den Verlauf der Reise P. Borangas und seiner Gefährten. Aus späteren Briefen, die im 1. Teil des «Weltbott» veröffentlicht sind [33], können wir entnehmen, daß alle glücklich an ihr Ziel kamen. Die PP. Boranga, Sarzosa, Tilpe, Strobach und de Angelis durften ihrem Wunsch gemäß auf den Marianen bleiben und wurden sofort verschiedenen älteren Missionaren als Gehilfen beigegeben. P. Carolus Calvanese und P. Borgias kamen mit P. Mancker auf die Philippinen. Dieser sollte hier, wie er am Schlusse seines erwähnten Briefes mitgeteilt hatte, bei den chinesischen Einwanderern seine Lehrzeit durchmachen und später nach China weiterreisen. Von Manila aus schrieb P. Mancker später eine «sehr anmutige Beschreibung der Philippinischen Insuln» [34], die leider fast keine persönlichen Mitteilungen enthält. Er schließt sie indessen mit Worten, die den echt apostolischen Geist dieser Pioniere deutscher Missionsarbeit trefflich charakterisieren: «Viele andere und bessere Sachen werde ich aus China berichten. . . . Dort werde ich ein weit besseres Gold und einen reicheren Schatz finden, nämlich eine Menge lehrsamer Seelen. Dieser Gewinn ist mein einziger Wunsch, mein größter Reichtum und das einzige Ziel meines Berufes. Diesem Schatz will ich auch aus allen Kräften nachstreben in der Zuversicht, daß mir solchen die Räuber nicht stehlen, noch das Unglück entwenden, noch der Tod selbst nehmen werde». Es sollte anders kommen. Wie P. Stöcklein in einem kurzen Vorbericht zum Schreiben P. Manckers bemerkt, ertrank dieser unweit der Küste Chinas, dem Ziel seiner langen Reise um die halbe Welt.

4. Die Nachzügler

Was war unterdessen aus den 7 Missionaren geworden, die durch den unglückseligen Schiffbruch im Hafen von Cadix den Anschluß an die Hauptgruppe verloren hatten? Die von P. Stöcklein stark gekürzten Briefe P. Gerstls geben über das Schicksal der zweiten Staffel nur kärglichen Bericht.

Nach der Abfahrt der Flotte war P. Gerstl mit den meisten seiner Leidensgenossen wieder nach Sevilla zurückgekehrt. P. Christmann durfte sich den 60 Jesuiten anschließen, die am 6. August 1680 nach Paraguay fuhren; denn der böhmische Missionar erscheint später in den La Plata-Ländern und starb dort im Jahre 1723 «in glorwürdigem Andenken» [35].

Auch P. Gerstl selbst wurde seiner ursprünglichen Mission entzogen. Als er Mitte Januar 1681 mit den Kameraden wieder in Cadix eintraf, erhielt er vom Ordensgeneral die Weisung, daß er der Japanischen Ordensprovinz zugeteilt sei. Wie P. Mancker sollte er also von den Philippinen aus nach Makao weiterfahren, wo seine neue Provinz ihr «Hauptquartier» hatte. Als zukünftiges Arbeitsfeld kam nach der völligen Abschließung Japans nur mehr Hinterindien in Betracht. Da P. Kino

---

32 Weltbott Nr. 5.
33 Vgl. Anmerkung 13.
34 Weltbott Nr. 12, 40.
35 Weltbott Nr. 543, 88; Astrain, l. c., 6, 670 und 664.

für Mexiko bestimmt war, blieben von den ursprünglichen Mitgliedern der Expedition für die Philippinen und Marianen noch die PP. Cuculin, Kerschbaumer, Klein und vielleicht auch Revell übrig. Zu diesen gesellten sich in Cadix indessen zwei weitere deutsche Jesuiten, die PP. Kaspar Beck und Christoph Riedl. Deren Ziel war Neu-Granada, das Gebiet des heutigen Kolumbien und Venezuela [36]. Im ganzen bestiegen schließlich am 27. Januar 18 Jesuiten die «Flotta», zehn davon reisten in Richtung Vera Cruz-Mexiko, die übrigen nach Cartagena im Karibischen Meer.

Über den Verlauf der Fahrt ist nur bekannt, daß sie «überaus beschwerlich war und 96 Tage dauerte». Erst anfangs Mai landeten die «Mexikaner» in Vera Cruz. Am 14. Juli 1681 schrieb P. Gerstl von Puebla aus den letzten Brief, den wir von ihm besitzen. Über ihn und P. Revell fehlen weitere Nachrichten. P. Kino blieb in Mexiko. P. Klein finden wir später auf den Philippinen. Er dürfte mit P. Cuculin und P. Kerschbaumer nach den Marianen weitergereist und im Laufe des Jahres 1682 ans Ziel gekommen sein [37]. Die Reise der Nachzügler hatte also mehr als vier Jahre in Anspruch genommen, vom Frühjahr 1678 bis in den Sommer 1682!

Mit der Ankunft in einem der Hauptzentren der spanischen Missionen war für verschiedene Expeditionsteilnehmer die Reise aber noch nicht zu Ende. Die bisherigen Schilderungen müßten ergänzt werden durch die Beschreibung ihres Weges in die weitentfernten Indianermissionen. Solche liegen vor für P. Ratkay und die beiden Jesuiten aus der Oberdeutschen Provinz, die sich in Cadix der zweiten Staffel angeschlossen hatten und für Neu-Granada bestimmt waren. P. Ratkay benötigte etwa ziebzig Tage, vom 17. November 1680 bis zum 2. Februar 1681, um das Gebiet der nordmexikanischen Jesuitenmissionen zu erreichen [38]. Auch P. Neumann und P. Kino hatten diesen Weg zu gehen, dessen Mühseligkeiten ihr Landsmann in die Worte zusammenfaßt: «Ich sage nichts von den ewigen Gefahren, von den Indianern und Banditen geplündert oder erschlagen zu werden, nichts vom Mangel zuträglicher Nahrung, nichts von der Untreue der Begleiter und Diener, die öfters mit des Priesters Maultier und Gepäck meineidiglich durchgehen und ihn allein im Stiche lassen, nichts von den Lasttieren, die sich vielmal verlaufen, umfallen, oder gestohlen werden, nichts vom Wassermangel, indem man oft den ganzen Tag keinen frischen Trank antrifft, nichts von Dach und Fach, wie wir nämlich im Christmonat und Jenner manche Nacht auf freiem Feld unter heiterem Himmel im harten Frost gelegen und in der Frühe mit über Nacht gefallenem Schnee bedeckt gewesen, da wir zugleich, weil nichts anderes zu bekommen war, oft mit Wasser und Brot mußten vorlieb nehmen.»

Noch mühsamer war der Weg der PP. Beck und Riedl von Cartagena nach Bogotá [39]. Wochenlang ging es vom 13. Mai bis zum 22. Juli 1681 durch Sumpfniederungen hindurch, dann den Magdalenenstrom aufwärts bis Honda und schließlich über steile Bergketten hinauf nach der Hochebene, wo die «Glaubensstadt» auf 2600 m in gesunder Lage gegründet wurde. Ohne rechte Nahrung wegen ihrer Armut, ohne rechten Schlaf wegen der Schwärme von Schnaken, ständig durchnäßt von den unaufhörlichen Gewitterregen, und geschwächt vom Fieber erreichten die beiden Missionare endlich zerlumpt und erschöpft ihr Ziel, reisten aber schon anfangs September 1681 weiter, um einigen spanischen Mitbrüdern bei der Gründung neuer Missionen unter

36 Nach Huonder, l. c., S. 166 und 171, stammt P. Beck (Pöck) aus Rottenburg, geb. 6. Januar 1640, eingetreten 1662. P. Riedl (Rüdel), geb. 20. Februar 1648, war aus Arnsdorf (Salzburg) gebürtig und 1665 in den Orden eingetreten.

37 Weltbott Nr. 5, 173.

38 Weltbott Nr. 29.

39 Weltbott Nr. 17.

den Indianern am obern Orinoco zu helfen. Sie waren sich der drohenden Gefahren bewußt, «der entsetzlichen Ungewitter, der unbekannten Klippen, der wilden Tiere»; sie kannten die «Ägyptische Plage» der Mückenschwärme und die brennende Hitze unter dem Äquator, aber P. Beck sagt schlicht: «Ich entziehe mich all dem nicht, wenn ich nur den Lauf des mir anvertrauten Evangeliums mit Gottes Gnade vollende» [40].

Daß es sich bei diesen Äußerungen nicht um verstiegene Romantik und bei den Schilderungen von Abenteuern zu Wasser und zu Land nicht um billige Renommiersucht handelte, zeigt sich deutlich genug, wenn wir zum Schluß nach der Bewährung und dem Ende dieser Pioniere deutscher Missionsarbeit fragen.

Beginnen wir mit den beiden Nachzüglern, von denen eben gesprochen wurde. Schon drei Jahre nach ihrer Ankunft am Orinoco erschlugen wilde Indianer den guten P. Beck, zusammen mit dem Begründer der Mission P. Fiol und dem Flamländer P. Tobast [41]. Auch P. Riedl endete noch vor dem Jahre 1685 eines unnatürlichen Todes; sein Kahn kenterte auf dem Fluß «aus Bos- oder Nachlässigkeit» der Indianer, die sich retteten, während der Pater in den Fluten versank [42]. In Mexiko wurde P. Ratkay ebenfalls schon bald, um 1683 oder 84, von den Indianern «mit Gift hingerichtet, dieweil er ihnen die nächtlichen Zusammenkünfte, in welchen sie sich pflegten vollzutrinken, nicht hatte gestatten wollen» [43]. Ein ähnliches Schicksal erlitten auch mehrere der Missionare, die sich freiwillig für die gefährlichen Marianen gemeldet hatten. Als im Unglücksjahr 1684 ein Aufstand losbrach, wurden die PP. Boranga und Strobach auf der Insel Rota ermordet. Unter den übrigen Opfern der Rebellion ist noch P. Theophil de Angelis zu erwähnen, der zu den Reisegefährten der deutschen Missionare gehörte. P. Kerschbaumer und P. Sarzosa entgingen dem drohenden Tod wie durch ein Wunder. Der Spanier konnte sich trotz einer Kopfwunde retten, der Tiroler trat der Meute, die ihn während der hl. Messe überfiel, mit dem Allerheiligsten entgegen und zwang die abergläubischen Insulaner durch die Macht seines Mutes zur Flucht [44]. Er starb nach einem vorbildlichem Leben am 11. April 1711 auf der Insel Cebu. Auch die PP. Tilpe und Cuculin bewährten sich als treffliche Missionare, so daß ihnen später die Leitung der Mission auf den Marianen anvertraut wurde [45]. P. Klein genoß ebenfalls das Vertrauen seiner Vorgesetzten in hohem Maß; sein Name ist mit der Entdeckung der Karolinen eng verbunden [46].

Auch die weniger zahlreichen Mitglieder der ersten deutschen Expedition, die in Mexiko wirkten, zeichneten sich aus. P. Neumann gilt als einer der hervorragendsten Missionare bei den Indianern Nordmexikos [47]. Der Name P. Kinos als Erforscher und Geograph Kaliforniens ist zu

---

40 Weltbott Nr. 18.
41 Weltbott Nr. 23, 64; 20, 58. Vgl. Astrain, l. c., S. 655; er nennt P. Riedl mit dem spanisierten Namen «Radiel».
42 Weltbott Nr. 23, 65.
43 Weltbott, Vorrede zum 1. Teil, vgl. Huonder, l. c., S. 114.
44 Weltbott, Nr. 3, 7- 8, 9.; Platzweg, Lebensbilder deutscher Jesuiten, Paderborn 1882, S. 111 ff.
45 Weltbott Nr. 52, 73; Huonder, l. c., S. 168, 172.
46 Weltbott Nr. 37.
47 Quellen bei Huonder, l. c., S. 113.

bekannt, als daß ich hier von seinen Leistungen sprechen müßte. Selbst der schlichte Bruder Simon Bolohradsky verdient am Schlusse dieser eindrücklichen Reihe hervorragender Männer genannt zu werden; wegen seiner erprobten Tugend boten ihm die Obern an, ihn zum Priestertum zuzulassen, aber aus Bescheidenheit lehnte der fromme Laienbruder ab [48].

Wenn wir diese Übersicht zusammenfassen, ergibt sich: Von den 17 Jesuiten aus den deutschen Provinzen sind zwei auf der Reise gestorben (P. Fischer und P. Mancker), von zweien fehlen weitere Nachrichten (P. Gerstl und P. Revell), acht haben sich als Missionare bewährt, fünf sind schon früh eines gewaltsamen Todes gestorben, nämlich die PP. Beck, Riedl, Ratkay, Strobach und Boranga. Die beiden letzteren wurden nach ihrem Tode wie Martyrer verehrt und ihre sterblichen Reste noch vor Ende des 17. Jahrhunderts von den fernen Marianen in die Heimat gebracht und ehrenvoll in den Jesuitenkirchen von Prag und Wien beigesetzt.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Briefe und das Beispiel dieser Pioniere auf den Missionsgeist ihrer Mitbrüder in Europa anspornend eingewirkt haben. So sehen wir denn auch, wie nach dem Jahre 1680, da die erste Groß-Expedition deutschsprachiger Jesuiten in die Neue Welt hinübergereist war, immer mehr Mitglieder der deutschen Provinzen den Weg nach Amerika finden. Eine zweite große Schar zieht 1684 nach Chile und Quito, eine dritte 1686 wieder nach Mexiko, im folgenden Jahr fährt eine vierte nach den Philippinen aus und 1690 gelangt eine fünfte nach Paraguay. Die «deutsche Missionsepoche Südamerikas» hat begonnen. Die Jahre 1678 bis 1680 bezeichnen die große Wende.

Der Historiker der spanischen Jesuiten-Provinzen und -Missionen, P. Astrain, wird sich leider der Bedeutung dieses Ereignisses nicht bewußt. Wohl notiert er wiederholt bei der Behandlung der verschiedenen Missionen die Ankunft der deutschen Patres und findet anerkennende Worte für die «Hilfe zur rechten Zeit», die sie leisteten; er widmet auch den Forschungsreisen P. Kinos «ewigen Angedenkens» und der nicht weniger denkwürdigen Fahrt des P. Fritz auf dem Amazonas eine recht ausführliche Darstellung; aber zu einer vollen Würdigung dessen, was sich durch die Ankunft der ersten Jesuiten-Expeditionen aus den Ländern deutscher Zunge in Südamerika hier ereignete, gelangt P. Astrain nicht [49].

Wir aber machen uns das Wort zu eigen, daß P. Stöcklein in der Vorrede zum ersten Teil seines prachtvollen «Weltbott» geschrieben hat: «Es würde mir die Mühe belohnen, wann ich mit Gegenwärtigem nichts anders aus der Finsternuß der Vergessenheit errettete als den ritterlichen Kampff und Heldenmütigen Tod sovieler Zeugen, welche um des Evangelii willen ihr Leben dargegeben haben».

---

48 Weltbott Nr. 52, 73.

49 Astrain, l. c., Bd. 6. beispielsweise S. 664 für Paraguay; S. 453 f. für Mexiko; S. 655 für Neu-Granada; S. 482 ff. über P. Kino; S. 620 über P. Fritz.

Ein Dokument zur Geschichte des chinesischen Klerus im 18. Jahrhundert.

Von Prof. Dr. Joh. Beckmann, S.M.B.

Wie für so manche Frage der praktischen Missionsarbeit wurde unter den Missionaren Chinas auch um das Werden und die Bildung des einheimischen Klerus mit wirklich heißem Bemühen gerungen. Dabei konnte es nicht ausbleiben, daß grundsätzliche Anschauungen der Methode auch in die Behandlung dieser Frage miteinflossen, ja diese geradezu aus den methodischen Voraussetzungen entschieden werden sollten. Infolgedessen standen sich zu Beginn des 18. Jahrhunderts diesen Grundhaltungen entsprechend drei Strömungen gegenüber. Die erste, verkörpert in den portugiesischen Missionaren in Makao, wandte sich überhaupt gegen jede Zulassung von Chinesen zum Priestertum [1]. Eine zweite Gruppe, die ihre Anhänger vorab unter den am Hofe von Peking weilenden und tätigen Missionaren zählte, wollte, ihrer ganzen Einstellung zur chinesischen Kultur und speziell zu den führenden Kreisen der Mandarine entsprechend, die chinesischen Priester auf den Stand der hohen chinesischen Bildung heben und verlangte deshalb die Dispens vom Latein und die Einführung des Chinesischen als liturgische Sprache [2]. Eine dritte Gruppe von Missionaren, die besonders in den Innenprovinzen des Landes wirkte, suchte bei Beiseitelassung aller theoretischen Erwägungen durch Ausbildung des chinesischen Klerus auf lateinischer Grundlage die Frage zu lösen [3]. Die römischen Behörden standen immer noch abwartend der Weihe chinesischer Priester gegenüber.

Die Ereignisse in China veranlaßten aber auch in Rom die Angelegenheit aufzugreifen und Beratungen darüber vorzubereiten. Bereits in den letzten Lebensjahren des Mandschuherrschers Kanghsi, des großen Gönners der chinesischen Missionen, wurde da und dort die ruhige Entwicklung der

---

1 Als André Ly 1709/10 in Makao die Tonsur empfing, fiel von den anwesenden Missionaren, die sich der Weihe chinesischer Priester widersetzten, der Ausspruch: «Les Chinois sont orgueilleux, inconstants, ingrats; c'est pourquoi ils ne doivent pas recevoir le sacerdoce». A. Launay, Journal d'André Ly. Hongkong 1924, VI. — Die Anschauungen dieser Kreise sind bisher durch keine besonderen Dokumente bekannt geworden, sondern einzig aus den Gegenschriften der übrigen Gruppen.

2 A. Huonder, Der einheimische Klerus in den Heidenländern, Freiburg 1909, 158 ff; D'Elia, Catholic Native Episcopacy in China, Shanghai 1927, 18 ff, ferner das unterdessen ganz edierte Gutachten von Ferd. Verbiest S. J. bei Josson-Willaert, Correspondance de Ferd. Verbiest, Bruxelles 1938, 208—253.

3 Zu den tatkräftigsten Fördern des chinesischen Klerus gehörte neben den Pariser Missionaren, die auch ihre chinesischen Priesteramtskandidaten um diese Zeit im Generalseminar von Siam ausbilden ließen, der Lazarist Joh. Müllener, der seit 1723 Apostolischer Vikar von Szetschwan war. Vgl. Jos. de Moidrey, La Hiérarchie catholique en Chine, Changhai 1914, 125; J. Van den Brandt, Les Lazaristes en Chine, Peiping 1936, 1/2.

Mission durch lokale Verfolgungen empfindlich gestört. Doch erst die blutige Verfolgung in der Provinz Fukien (1722) gab den Auftakt zu weitausgedehnten, bedrohlichen und schweren Angriffen auf die christlichen Gemeinden, vorab in den Provinzen. Durch diese Entwicklung wurde die Frage nach einem einheimischen Klerus in ein neues Licht gerückt und die dringende Notwendigkeit desselben überall spürbar. Um diese Zeit legte die Propaganda-Kongregation ihren Beratern die Frage vor, «ob in China, zumal in diesen schweren Zeiten der Verfolgung, Chinesen zu Priestern geweiht werden sollten».

Eine Antwort auf die gestellte Frage bietet das Gutachten des Titularbischofs von Eleutheropolis, Jean François Foucquet S. J., datiert vom 20. Juli 1726. Der Verfasser, der seit 1699 in der chinesischen Mission weilte, zuerst als Missionar in der Provinz Fukien, dann in Kiangsi, kam vor 1710 nach Peking und ragte vor allem als gewiegter Kenner der chinesischen Sprache und der chinesischen Geschichte und Kultur hervor. Sein Bemühen, in den klassischen Werken der Chinesen überall Spuren christlicher Uroffenbarung zu finden und seine offene Stellungnahme für die Entscheidungen des päpstlichen Legaten Maillard de Tournon in der Ritenfrage, veranlaßten seine Abberufung aus der chinesischen Mission im Jahre 1721. Nach kurzem Aufenthalt in Frankreich kam er nach Rom, wo er zunächst zum Konsultor der Propaganda-Kongregation und 1725 zum Titularbischof von Eleutheropolis ernannt wurde [4]. In dieser Eigenschaft verfaßte er das von der Kongregation begehrte Gutachten, von welchem das Britische Museum in London eine vom Verfasser persönlich durchgesehene und vielfach verbesserte und endlich persönlich unterzeichnete Abschrift besitzt [5]. Dieses Gutachten Msgr. Foucquets zeichnet sich durch eine ruhige und sachliche Darlegung aus und beruht auf gründlichen Kenntnissen der chinesischen Missionsverhältnisse. Da der Verfasser sich bemüht, bei aller Betonung der Notwendigkeit eines chinesischen Klerus, über den Parteien zu stehen, obwohl seine Sympathie ziemlich klar seinen ehemaligen Mitarbeitern und Mitbrüdern in Peking gilt, verdient sein Gutachten, das auf die Stellungnahme der Propaganda nicht ohne Einfluß blieb, wenigstens dem Inhalte nach bekannt zu werden.

Nach reiflicher Überlegung, so führt Msgr. Foucquet einleitend aus, antwortete er auf die gestellte Frage: Die Chinesen sind fähig zum Priestertum, ja der eine oder andere, der als besonders geeignet befunden wird, kann sogar zur bischöflichen

---

4 Vgl. über ihn Pfister, Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine, I (Changhai 1932), 549—554; Streit-Dindinger, BM VII, 68—70. — Daß Foucquet aus der Gesellschaft Jesu ausgetreten oder gar ausgeschlossen worden sei, wie manche Autoren annehmen, scheint zweifelhaft zu sein, da er noch als Bischof von Eleutheropolis auch als S. J. unterzeichnete. Vgl. Pfister, l. c., 553.

5 Responsum Episcopi Eleutheropolitani ad quaestionem hanc gravissimam: «An potissimum id temporis dum fervet apud Sinas generalis contra christianam fidem Persecution, ad sacerdotium promovere nativos sinenses expediat». Add. 26 817, f. 144—163. Weder Cordier in seiner Bibliotheca Sinica noch Streit-Dindinger BM nennen diese Handschrift.

Würde erhoben werden. Zu dieser Stellungnahme veranlassen ihn folgende schwerwiegende Gründe[6]:

1. Die Praxis der apostolischen und nachapostolischen Zeit, in der überall von den Glaubensboten einheimische Priester und Bischöfe geweiht wurden, so auch in allen europäischen Ländern. Sollte nun einzig dieses geistig und kulturell so hochstehende Volk der Chinesen, das zudem von Rom so weit entfernt wohne, nicht die Vorteile erhalten, von eigenen Doktoren das Heilige Gesetz in ihrer herrlichen Sprache fruchtbar erklärt zu erhalten?

2. Der Nutzen für die chinesische Kirche, in welcher der Glaube bereits tiefere und festere Wurzeln gefaßt haben würde, wenn man dieses Werk in den 140 Jahren, seitdem das Evangelium verkündet wurde, früher begonnen hätte. Besonders zwei Nützlichkeitsgründe werden von Msgr. Foucquet hervorgehoben:

a) Die chinesischen Priester beherrschen die chinesische Sprache, Schrift und Kultur. Ihr Erlernen sei aber für den europäischen Missionar außerordentlich schwer; denn unter hundert europäischen Missionaren befinde sich kaum der eine oder andere, der durch Anlagen und Geistesfähigkeiten, durch Seelenkraft und Ausdauer die gewaltigen Hemmnisse überwinde, um die Sprache so zu lernen, daß er sie versteht und so zu sprechen, daß er von allen verstanden wird. Wenn es sich um höhere und feinere, ja auch um einfache, aber dem gewöhnlichen Volke unbekannte Dinge handelt, müßten fast alle Missionare zu ihren Dienern, Katechisten oder Dolmetschern ihre Zuflucht nehmen. Letztere verstehen ihren Herr mehr aus seiner ihnen bekannten Geisteshaltung und aus seinen Umgangsformen als aus seinen Worten. Dazu komme das Studium der Bücher, bzw. der Charaktere, das die meisten Europäer entweder nicht in Angriff nähmen, oder aber, wenn sie es begonnen hätten, bald erschreckt wieder aufgäben und alle Hoffnung auf Erfolg fahren ließen. Wer könnte aber bei einem Volk, das seine philosophische Weisheit für die höchste hält, ohne Kenntnis der Sprache und Bücher gehört werden? Ohne diese Bildung sei auch kein Verkehr mit den Beamten und Literaten, und vor allem keine religiöse Disputation möglich. Die Missionare müßten monatelang allein bleiben, ohne Besuche zu empfangen oder eingeladen zu werden, nur mit Hilfe von Katechisten Bücher abfassend, durch die wirklich viel Gutes geschehe. Aber wie viel wertvoller wäre es, wenn das geschriebene Wort durch die lebendige Stimme unterstützt würde?

b) Die Chinesen ertrügen es sehr schwer, wenn irgendetwas Gutes oder Schönes nicht bei ihnen zu finden sei. Daher der Vorwurf gegen unsere Religion: wenn etwas Gutes an ihr wäre, müßten sie selbst oder ihre Vorfahren etwas davon vernommen haben. Von welchem Wert wären diesbezüglich einheimische Priester, die frei verkehren, die von Verwandten, Freunden und Bekannten eingeladen, ohne Hemmnisse über unsere Religion sprechen könnten? Einheimische Priester seien ein gewaltiges argumentum ad hominem.

3. Es habe weiter keinen Sinn über die Nützlichkeit einheimischer Priester Worte zu verlieren, wenn die dringlichste Notwendigkeit solche verlange. Durch die ausgebrochenen Verfolgungen bestehe tatsächlich die Gefahr, daß sich die Tore des chinesischen Reiches für alle europäischen Missionare schließen könnten[7]. Daher die Notwendigkeit, nicht

---

6 f. 145—148.

7 Als Beispiel, wie groß die Gefahren seien, nennt Msgr Foucquet die japanische Mission, wo die Christen in grausamen Verfolgungen das Beispiel heldenhafter Standhaftigkeit gegeben hätten. Aus dieser Schar seien einheimische Priester geweiht worden, die durch ihr Tugendbeispiel den übrigen voranleuchteten. Hätte man aus ihnen einige zu Bischöfen geweiht, die ihrerseits wieder Priester und Bischöfe hätten weihen können, so wäre der Ruin der japanischen Kirche vielleicht aufzuhalten gewesen. f. 147r/148.

nur Priester, sondern auch Bischöfe zu weihen, denen dann die Vollmacht verliehen würde, im Fall eines Unterbruches des Verkehrs mit dem Auslande Bischöfe und Priester zu weihen [8].

Nach dieser Darlegung der Notwendigkeit einheimischer Priester geht Msgr. Foucquet ausführlicher auf die Schwierigkeiten ein, die sich der Ausführung dieses Werkes in den Weg stellen. Er behandelt vor allem drei Gruppen von Hemmnissen, die von den Gegnern einheimischer Priester und Bischöfe vorgebracht würden [9].

1. Die Unmöglichkeit des Gelübdes der Keuschheit. Diese Unmöglichkeit bestehe nicht wegen einer besonders starken Lust und des heißen Klimas, sondern aus religiösen Gründen; denn es gelte nach den Lehren ihrer Philosophen als größte Schmach und schwerste Verletzung der Pietät, ohne Erben zu sterben. Daher sei es auch eine Schande, nicht zu heiraten und eine unfruchtbare Frau werde als Unglück betrachtet. Jene Sekte, die ohne Frauen leben oder es wenigstens vorgeben, werde vom Volke verachtet [10]. Wie könne bei einer solchen Geisteshaltung der Zölibat als Erfordernis der Priesterweihe Beachtung finden?

2. Der Mangel an geeigneten Kandidaten für das Priestertum. Man dürfe sich keiner Täuschung hingeben, als ob aus den Kreisen der Staatsbeamten und Gebildeten Kandidaten für das Priestertum gewonnen werden könnten; denn abgesehen von dem Umstand, daß gerade diese Kreise die oben erwähnte Pflicht der Pietät als höchste Pflicht preisen, sind schon die Bekehrungen zum Christentum unter ihnen selten, weil sie neben der gesetzmäßigen Frau noch Konkubinen haben und von diesen nicht lassen wollen. Wie sollen sie da des Priestertums wegen auf ihr hohes Amt, das ihnen Reichtum, Wohlleben und Ehren bietet, verzichten können? Deshalb könnten Weihekandidaten nur aus den unteren, ungebildeten Volksschichten genommen werden. Gezieme sich das bei der stolzesten Nation? Den Plebejern sei nicht einmal gestattet, vor den Mandarinen zu sprechen, und wenn ihnen einmal Gelegenheit geboten würde, dürften sie es nur kniend tun. An diese Regel seien auch die Christen gebunden, auch die Priester, wenn sie über keine andere Würde verfügten. Die Europäer hätten als Gelehrte des Westens freien Zutritt zu den Gelehrten und Behörden, würden von diesen ehrenvoll behandelt, erhielten Empfehlungen an andere Behörden und Unterstützung ihres Wirkens. Eine solche Stütze würde den einheimischen Priestern fehlen. Ob damit nicht die ganze Autorität des Gesetzes, das sie verkünden, zu Fall gebracht würde?

3. Der Mangel an der für das Priestertum notwendigen Bildung. Wenn auch die Keuschheit vorhanden wäre und die chine-

8 «Atque his de causis tantam vim habentibus dubitandum non videtur quin Sacerdotes saltem aliquot e Sinis ordinandi sint, quin etiam unus, et alter episcopi cum potestate alios et episcopos et sacerdotes ordinandi, si contigerit, ut intercluso in Sinas ingressu, a Romana Maiestate nihil amplius illuc mitti posset». f. 148.

9 f. 148—151.

10 Foucquet schreibt von «Mystae illi quos ho chang vulgo nominant» (f. 149). Mit dem Namen ho schang werden die buddhistischen Mönche bezeichnet.

sischen Priester bei ihren Landsleuten Ansehen besäßen, so seien sie doch von keinem Nutzen, wenn ihnen die für das priesterliche und missionarische Wirken notwendige Bildung abgehen würde. Und diese Bildung fehle ihnen, weil sie die lateinische Sprache nicht beherrschen, ja wegen Mangel der Aussprache und wegen ihrer Sprache und Schrift auch nie beherrschen könnten. Wenn aber doch der eine oder andere die lateinische Sprache lerne, so bestehe die größte Gefahr, auch die Bücher der Häretiker und Schismatiker zu lesen und all das Schlechte des christlichen Abendlandes zu erfahren, von dem sie glücklicherweise bisher nichts wüßten. Deshalb dürfe den chinesischen Priestern keine lateinische Bildung geboten werden. Aber wie sollten sie ohne diese die notwendigen theologischen Kenntnisse erhalten? Wie könnten sie für die heilige Messe das lateinische Missale benützen? Letztere Schwierigkeit wurde zwar dadurch gelöst, daß den chinesischen Priestern von der heiligen Kongregation der Inquisition gestattet sei, die heilige Messe chinesisch zu lesen und daß dementsprechend das Missale ins Chinesische übersetzt und mit chinesischen Typen gedruckt wurde [11]. Aber hier entstehe eine neue Schwierigkeit. Man wisse nicht, ob die Übersetzung wirklich genau und ob nicht, wie bei andern orientalischen Völkern, gefährliche Fehler darin unterlaufen seien. Was nütze es, wenn darin wie in andern religiösen Büchern die vom Heiligen Stuhle verbotenen gefährlichen Worte und Wendungen gebraucht würden. Alle diese Bücher müßten daher zu einer erneuten gründlichen Prüfung nach Rom gesandt werden, was unter den gegenwärtigen Verhältnissen ganz unmöglich sei. Zudem brauche es einen ganz gewiegten Kenner des Chinesischen, vor allem zur Beurteilung der übersetzten Konsekrationsworte.

Nachdem Msgr. Foucquet diese Schwierigkeiten dargelegt, von denen er ausdrücklich betont, daß sie wirkliche Schwierigkeiten seien und von den Gegnern auch vorgebracht würden, geht er auf die einzelnen näher ein, um zu zeigen, daß es sich nicht um unüberwindbare Schwierigkeiten handelt [12].

Bei der ersten Schwierigkeit betr. des Keuschheitsgelübdes weist er hin auf die Verhältnisse bei Römern, Griechen, Persern und Ägyptern, wo diese Schwierigkeiten auch bestanden hätten und wohl noch größer gewesen seien. Man wisse aber aus zahlreichen historischen Dokumenten, wie die Gnade allenthalben triumphiert habe. Zudem habe die Ehe z. B. bei den Römern nicht in solchen Ehren bestanden wie bei den Chinesen. Es sei daher nicht zu befürchten, daß die Chinesen die Tugend der Keuschheit nicht üben könnten. Die Erfahrung lehre bereits, daß einige Priester, sei es nach der Ehe oder ohne Ehe einen lobenswerten Lebenswandel führten. Einige dieser Männer lebten noch, als er China verließ. Durch besonders sorgfältige Erziehung und durch Anwendung notwendiger Vorsichtsmaßregeln könne zudem viel getan werden, diese Schwierigkeit zu vermindern.

---

[11] Zur Frage der chinesischen Liturgie vgl. neben den in Anmerkung 2 genannten Autoren E. Lamalle, La Propagande du P. Nicolas Tigault en faveur des Missions de Chine (1616), AHSJ IX (1940), 50 und die dort angegebene Literatur.

[12] f. 151—153.

Auch bei der zweiten Schwierigkeit, daß nämlich Priester nur aus den untern Volkskreisen gewonnen werden könnten, weist Msgr. Foucquet auf das Beispiel der alten Kirche hin, wo gerade in den Anfängen Fischer und Zöllner, also gänzlich ungebildete Männer den Glauben verbreitet hätten und sogar fähig zum Martyrium gewesen seien. Auch in diesem Punkte gelte die Gnade mehr als menschliche Überlegung. Zudem komme es vor allem darauf an, daß die Christen in den Priestern die kirchliche Autorität anerkennen, nicht aber die stolzen Philosophen, die Beamten, Fürsten und Kaiser.

Was die dritte Schwierigkeit angehe, so sei diese wirklich ernst zu nehmen. Zunächst weist Msgr. Foucquet auch hier auf die apostolische Zeit, da die Nachfolger der Apostel keine theologischen Studien machten, wie sie heute verlangt würden, aber zweifelsohne eine solide Grundlage des Glaubens legten, also den ganzen Glauben und das entsprechende Sittengesetz verkündeten. Als Beispiel nennt er die Pastoralbriefe des hl. Paulus, durch welche Bischöfe und Bischofskandidaten erzogen wurden. Sollten nicht auch den Chinesen Quellen der Belehrung dieser Art zugänglich gemacht werden können? Tatsächlich seien bereits eine Reihe chinesisch geschriebener Werke der Missionare vorhanden, in denen die Lehren des Glaubens, die göttlichen Gebote und Gesetze der Kirche getreulich dargelegt würden. Dazu kämen Bücher mit Beispielen der Heiligen, das Leben Jesu und Mariens, die Lebensbeschreibungen der Apostel, vortreffliche Abhandlungen über die bedeutendsten Tugenden, polemische Schriften, die geeignet seien, die Heiden zu überzeugen und die christliche Wahrheit zu beweisen. Endlich komme dazu die Übersetzung der vier Evangelien, deren Manuskript er noch in Kanton gesehen habe. Es war 1721 noch nicht gedruckt. Als Verfasser gelte der Pariser Missionar Joh. Basset [13]. In diesen Werken finde der chinesische Priester, was er brauche, um die Feinde des Glaubens zu widerlegen, die Christen zu unterrichten und die Sakramente zu spenden. Er wage nicht zu behaupten, alle diese Bücher seien vollkommen, doch wenn man sie prüfen wolle, so bestehe dafür in Rom selbst die Möglichkeit. Man müsse die Bücher nicht erst aus China kommen lassen, denn in der Vatikanischen Bibliothek befänden sich bereits ca. 300 chinesische Werke, ein Großteil davon religiöser Natur, von denen ein ausgezeichneter Katalog mit europäischen Indices bestehe. Die zu prüfenden Bücher seien also vorhanden, weniger allerdings diejenigen, welche sie auch prüfen könnten. Eine erneute Prüfung sei aber höchstens vorsichtshalber nötig, denn schon in der Mission selbst gehe eine gründliche Prüfung dem Druck der Bücher voraus. Jede Schrift (eines Mitgliedes der Gesellschaft Jesu) werde zwei oder mehreren Zensoren zur Begutachtung vorgelegt. Erst dann erteile der Obere die Druckerlaubnis. An der Spitze der Bücher werde der Name des Superiors mit denen der Zensoren abgedruckt. Nach diesen Bestimmungen

---

13 Nach A. Launay, Mémorial de la Société des Missions-Etrangères, II (Paris 1916), 29, übersetzte Jean Basset (1662—1707) das Neue Testament von Matth. I bis Hebr. I (incl.). Das Werk wurde nicht gedruckt, da es Msgr. de Martiliat für fehlerhaft hielt.

wurde auch das Missale, das besondere Schwierigkeiten biete, für den Druck vorbereitet (ein Exemplar befinde sich auch in der Bibliothek des Collegium Urbanum). Übersetzer sei der Sizilianer P. Ludwig Buglio, bekannt als Verfasser hervorragender Werke [14]. Die Druckerlaubnis erteilte P. Ferdinand Verbiest, nachdem er das Gutachten von fünf Zensoren eingeholt habe [15].

Aus dem Einwand, Chinesen könnten wegen mangelnden Wissens nicht zu Priestern geweiht werden, greift Msgr. Foucquet sodann drei Vorwürfe besonders heraus, um sie einer gründlicheren Antwort zu würdigen [16]:

1. Die Konsekrationsworte können im Chinesischen nicht genau übersetzt werden, ebenso wenig die Taufformel. Kenner des Chinesischen stimmten darin überein, daß kaum eine Sprache der Welt so geeignet sei, auch die feinsten Unterschiede der Gedanken auszudrücken wie das Chinesische. Daran ändere die Tatsache nichts, daß die Sprache keine Tempora und Modi kenne. Das werde reichlich durch eine kurze und vorzügliche Wiedergabe aufgewogen. Wenn Zweideutigkeiten beständen oder vorkämen, dann nur in der gesprochenen, nie aber in der geschriebenen Sprache. In vorliegendem Falle handle es sich nur um letztere. Die Übersetzung der Konsekrationsworte — zu diesem Schlusse komme er nach einer erneuten gründlichen Prüfung — stimme genau mit dem lateinischen Texte überein mit Ausnahme der Worte «novi et aeterni testamenti», deren Übersetzung aber genau der Bedeutung bei Lukas 22 und Paulus 1. Kor. 11 entspreche.

Die chinesische Taufformel glaubten die Gegner verwerfen zu müssen, weil durch «ming dschö» in «den Namen» und «im Namen» ausgedrückt werde. Msgr. Foucquet ist der Überzeugung, daß eine solche Auslegung nicht zu Recht bestehe. Da es im Chinesischen weder Einzahl noch Mehrzahl gebe, komme es auf den Zusammenhang an. Da im Zusammenhang Vater, Sohn und Heiliger Geist unter sich eins seien, nur ein Subjekt ausmachen und nur eine Gewalt ausüben, könne ming nur Name bedeuten. So verstehen es alle unterrichteten Christen, die Taufenden und solche, die getauft werden. Ungläubige, die es nicht so verstehen, verstehen überhaupt nichts von der Taufformel. Soll deshalb die wirklich getreue Übersetzung geändert werden, statt daß die Unwissenden belehrt werden? So dachten die älteren Missionare und vor allem jene 23, welche während der Verfolgung in Kanton weilten und gemeinsame Besprechungen abhielten [17]. Einstimmig wurden dabei neben der lateinischen Formel zwei chinesische Formeln als richtig

[14] Über ihn und seine Werke vgl. Pfister l. c. I, 230—243. Das chinesische Missale hatte als lateinischen Titel: Missale Romanum auctoritate Pauli V, Pont. Max., sinice redditum a P. Ludovico Buglio S. J. Pekini, in collegio ejusdem Soc. ann. MDCLXX. Der gesamte Text des Missale wurde ins Chinesische übertragen. Ebd. 240.

[15] Von den fünf Zensoren nennt Foucquet die Patres Magalhaens, Rougemont und Couplet, die Namen der beiden andern seien ihm entfallen. f. 153.

[16] f. 153—161 r.

[17] Über die 1687 in Kanton gepflogenen Verhandlungen liegt der Bericht in den Acta Cantonensia Authentica (1700) vor. Vgl. Streit-Didinger BM VII, 12 f.

anerkannt [18]. In beiden wird «nomen» mit ming dschö wiedergegeben, wobei dschö nur ein Hinweis ist, daß ming hier substantive Bedeutung hat. «Beide Formen», so sagten jene bedeutenden Männer bei ihrer Zusammenkunft, «sind gültig und schon lange bei den chinesischen Christen in Übung». Das portugiesische Wort «nome», mit dem einige ming dschö ersetzen wollten, sei deshalb zu entfernen, nicht als ungültig, aber doch eher zu Irrtum führend [19].

2. Es ziemt sich nicht, die Geheimnisse unseres heiligen Glaubens im Vulgär-Chinesischen wiederzugeben. Zur Beantwortung dieses Einwurfes weist Msgr. Foucquet hin auf die Tatsache, daß in der alten Kirche die griechische Volkssprache zur Feier der heiligen Geheimnisse Verwendung fand. Auch in Rom bediente man sich der lateinischen Volkssprache, als man begann, die heilige Messe lateinisch zu lesen. Ähnliches wurde den Arabern, Chaldäern, Äthiopiern und andern Völkern zugestanden. Warum sollte ein solches Zugeständnis nicht auch dem Riesenvolke der Chinesen gegeben werden? Das chinesische Missale, auf das es hier ankomme, sei aber nicht in der Vulgärsprache abgefaßt, denn es enthalte eine Fülle von Schriftzeichen, die dem Verständnis des Volkes, der Frauen und Ungebildeten, ja sogar der gewöhnlichen Gebildeten nicht zugänglich sei. Es könne aber gelesen und verstanden werden von den chinesischen Philosophen und wirklich Gebildeten, so wie unser lateinisches Missale nicht nur von Priestern, sondern auch von gebildeten Laien, die des Latein kundig seien, ja sogar von Häretikern verstanden wird [20].

3. In den religiösen Büchern finden sich höchst wahrscheinlich Worte und Ausdrücke, welche durch die apostolischen Dekrete verboten sind. Auch dieser Einwurf sei kein Grund gegen die Zulassung der Chinesen zum Priestertum, denn Fehler dieser Art könnten an Ort und Stelle durch die Missionsobern, denen die Überwachung zukomme, leicht verbessert werden. Es sei absolut nicht notwendig, die Bücher zur Verbesserung nach Europa zu schicken und hier drucken zu lassen. Wie es vielfach von chinesischen Druckern gemacht werde, genüge es, auf den vorhandenen Drucktafeln die beanstandeten Worte zu verbessern. Das könne schneller geschehen als die Heranbildung einheimischer Priester. Betreff des Missale sei über-

---

18 Die beiden Formen lauten in moderner deutscher Umschrift: Wo hsi Oerl (vel Ni) in Fu dji Dsï dji Schëng-schën ming dschö. Ya-mën; oder: Wo hsi Oerl in Pa-dö-le dji Fe-lio dji Sï-pi-li-do San-do ming dschö. Ya-mën. Vgl. dazu P. d'Elia S. J., De primigenia forma baptismatis signis sinensibus expressa. In: Periodica de re morali, canonica, liturgica. 27 (Romae, 1938), 340—348, der aber die erste der beiden Formen nicht nennt.

19 Derjenige, der die Frage in neuer Zeit wieder aufgeworfen habe, sei ein zwar frommer, aber ängstlicher und skrupulöser Missionar, den der Bischof von Ascalon (Msgr Alvarez de Benevente) in freundlichster Weise belehrt habe. f. 154r/155.

20 Die Synodalkommission von Peking begann 1933 die Neuausgabe einzelner Teile des Missale von P. Buglio. Vgl. CCS 1933, 862 f, 1076 f; 1934, 175. Aber wegen des schwer verständlichen Stiles wurde 1934 eine neue Übersetzung in der modernen Sprache des Nordens durch P. Lacquois aus dem Pariser Missionsseminar in Hongkong herausgegeben. CCS 1935, 191—198.

haupt keine weitere Untersuchung notwendig, da die Obern der Gesellschaft Jesu die beanstandeten Gottesnamen nicht mehr zugelassen hätten. Er selbst habe an verschiedenen Orten, wo er das Missale eingesehen, überall gefunden, daß der Name Gottes nie mit Tiän oder Schang di, sondern stets mit Tiän dschu wiedergegeben wurde. Deshalb könnten die verbotenen Ausdrücke wirklich nicht als stichhaltiger Grund gegen die Weihe chinesischer Priester angeführt werden [21].

Die bisherigen Ausführungen genügten, wenn den Chinesen gestattet werde, in ihrer Sprache die heilige Messe zu feiern. Sollte aber die lateinische Sprache als Kirchensprache in China beibehalten werden, so seien die dagegen ausgesprochenen Bedenken von keiner ausschlaggebenden Bedeutung. Man behaupte, die Chinesen seien so geschaffen, daß sie nicht einmal das Latein richtig aussprechen könnten [22]. Die Unrichtigkeit dieser Behauptung könne durch Beispiele widerlegt werden. Es gab und gibt noch chinesische Priester, welche wegen ihrer Lateinkenntnisse sogar von europäischen Missionaren beneidet würden. Die lateinische Sprache lernte Msgr. Gregor Lopez, ein Chinese, der in den Dominikanerorden eintrat und während der Verfolgungszeit, als alle europäischen Missionare nach Kanton verbannt waren, eine segensreiche Wirksamkeit entfaltete [23]. Die lateinische Sprache lernten ebenfalls einige Chinesen, welche in die Gesellschaft Jesu eintraten und von denen einer in der Provinz Schansi zur Zufriedenheit aller wirkte, als er (Foucquet) China verließ [24]. In letzter Zeit habe er erfahren, daß der Bischof von Mytiophytä zwei Chinesen, Paulus und Antonius, zu Priestern geweiht habe [25], die nicht nur das Latein beherrschen, sondern sich auch durch Frömmigkeit und andere für den Missionar notwendigen Tugenden auszeichnen. Wenn es diese erreichen konnten, warum nicht auch andere? Die angegebenen Schwierigkeiten beständen allerdings, wenn man ältere Christen zu Priestern weihen, nicht aber, wenn man Jünglinge oder gar Knaben zur priesterlichen Erziehung auswählen würde.

Der Einwurf, die lateinisch gebildeten Priester könnten schlechte Bücher von den Engländern oder Russen kaufen und lesen, sei geradezu lächerlich; denn die Engländer und Russen würden bei den weiten

---

21 In diesem Zusammenhang erlaubt sich Msgr. Foucquet zur Entlastung seines Gewissens eine ausführlichere Darlegung über den Gottesnamen Tiän dschu, gegen den er schwere Bedenken äußert und lieber durch andere Ausdrücke, wie Dschän dschu oder Chang dschu, ersetzen möchte (f. 156—160), missions- und religionsgeschichtlich interessante Ausführungen, die aber nicht in diesen Zusammenhang mit dem einheimischen Klerus gehören.

22 f. 161. — Bedenken über die unüberwindlichen Schwierigkeiten des Lateinstudiums für Chinesen wurden von den Befürwortern der chinesischen Liturgie in ihren Memoranden geltend gemacht. (Vgl. Anm. 2 und 11.)

23 Über ihn vgl. Benno Biermann O. Pr., Fray Gregorio Lopez, der erste chinesische Dominikaner und erste chinesische Bischof (1616—1691), MR I (1938), 105—123.

24 Es kann sich hier nur um den P. Frz. Xaver de Rosario (Ho) handeln, der von 1701—1719 mit P. Provana in Schansi wirkte. Vgl. Pfister l. c. I, 410.

25 Msgr Müllener war Titularbischof von Mytiophytä, die beiden von ihm geweihten Priester waren Paul Su und Antonius Tang. Vgl. A. Launay, Le Journal d'André Ly, Hongkong 1924 passim.

beschwerlichen Reisewegen keine Waren einführen, die keinen lohnenden Gewinn bringen würden. Das wisse er wegen anderer Waren aus den Gesprächen mit ihnen zur Genüge. Für die wenigen Lateinkenner, die zudem in den Hafenstädten weilen müßten, um die Bücher zu erwerben, würden sie nie solche Ausgaben machen.

Abschließend faßt Msgr. Foucquet nochmals kurz die Gründe zusammen, die für die dringende Notwendigkeit einheimischer Priester und Bischöfe sprechen, ebenso die Schwierigkeiten und die dargelegten Gesichtspunkte ihrer Widerlegung. Dann schreibt er, er habe gerade Nachrichten erhalten, daß sich für die chinesische Kirche wieder eine Zeit der Ruhe vorbereite. So sehr er Gott auch dafür danke, so dürfe aber nicht angenommen werden, daß die Ruhe von langer Dauer sein werde. Die Zeit der Ruhe vor Verfolgungen könne aber nicht besser ausgenutzt werden als durch die Heranbildung und Weihe chinesischer Priesteramtskandidaten. Dann folgt die Bekräftigung aller Ausführungen mit den Worten: «Sic sentio, 20 Julii 1726, Joannes, Franciscus Episcopus Eleutheropolitanus» [26].

---

[26] f. 162/63.

Zum Tode von Universitäts-Professor Dr. Josef Schmidlin.

«Vor wenigen Tagen ließ mich der Pfarrer von Hagenthal an die Schönenbuchergrenze kommen, und er erzählte mir, wie sein unglücklicher Bruder, Prof. Dr. J. Schmidlin, im Konzentrations-Lager von Schirmbeck zu Tode gequält wurde und wie ein Martyrer gestorben sei. Wie oft kehrte dieser seelengute, fromme und hochgelehrte Priester im Allschwiler Pfarrhaus an. Temperamentvoll, wie er war, schwieg er nie zu einem Unrecht. Der Eifer Gottes beseelte ihn. Darum mußte er leiden. Seinen toten Leib haben die Peiniger verbrannt und seine Asche wurde Ackerdung.

Aber jene, die um der Gerechtigkeit willen litten, sind eingeschrieben im Buche des Lebens, und von den vier Winden, so heißt es im Buche Ezechiel (37, 9) wird der Geist Gottes kommen und die toten Gebeine wieder beleben, und dann dürfen jene, die in ihrem Leben unter ungerechtem Druck standen oder stehen, ihre Häupter erheben. Dann kommt der gerechte Ausgleich . . .»

(Pfr. Dr. Karl Gschwind, Allschwil, in: Pfarrblatt des Dekanates Basel, 1944, S. 503.)

Das Tagebuch André Ly's als Quelle der Missionspastoral.

Von P. Anton Borer S. M. B., Fribourg.

Das lateinisch verfaßte Tagebuch [1] des einheimischen, chinesischen Priesters Andreas Ly [2] führt uns unvermittelt in die durch jahrelange Verfolgung verwüstete Szetschwan-Mission des 18. Jahrhunderts. Im Auftrage seines verbannten Bischofs schreibt der gewissenhafte Priester während fast zweier Jahrzehnte die mit reichlichem, seelsorglichem Material angefüllten Tagebuchnotizen. Als umfangreiche Berichte des geistigen Hauptes der Mission kommt ihnen in jeder Hinsicht die Bedeutung einer vorzüglichen Quelle zu [3].

Während das Tagebuch von den Historikern der China-Mission bereits ausgiebig verwertet wurde — so vor allem vom Herausgeber für seine Geschichte der Szetschwan-Mission [4], dann von Msgr. Natalis Gubbels O. F. M. für die Nachbarmission Hukwang [5], von P. Jos. de Moidrey S. J. für seine Untersuchungen über die Organisation der chinesischen Kirche [6] und endlich von Msgr. Armand Olichon für die Geschichte des chinesischen Klerus [7] —, sind die aus der Praxis erwachsenen, von Seeleneifer, Klugheit und Takt getragenen pastoralen Erfahrungen bisher kaum beachtet worden. Das mag zum Teil herrühren von den sonst vorzüglichen, aber doch vorab nach der Orts- und Personengeschichte orientierten Registern des Herausgebers, dann aber auch von der Art und Weise der Darstellung. Es sind eben Tagebucheintragungen, die in vielfacher Wiederholung und oft ermüdender Eintönigkeit die Missions- und Seelsorgearbeiten aufzählen, wobei die pastoralen Anweisungen und Über-

---

1 Journal d'André Ly, prêtre chinois missionnaire, et notaire apostolique 1746 bis 1763. Texte latin. Introduction par Adrien Launay M. E. 2e édition, XXIV, 707 pp. Hongkong 1924. Die erste Ausgabe erschien in Paris 1906. Über den Inhalt vgl. Streit-Dindinger, BM VII, 318 f. (Ich zitiere einfach die Seitenzahlen nach der 2. Auflage.)

2 Andreas Ly wurde 1692 oder 1693 in Tsching-ku (Schensi) aus altchristlicher Familie geboren. Mit den Eltern zog er nach Szetschwan, wo der Neunjährige von den Parisermissionaren P. Basset und P. de la Baluère erzogen wurde. Der Knabe begleitete sie nach Makao, wo er die Tonsur empfing. Nach Abschluß der theologischen Studien in Siam wurde er 1725 von Msgr. Cicé zum Priester geweiht. Nach längerer Tätigkeit in Fukien unter dem späteren Märtyrerbischof Sanz, kam Ly 1735 nach Szetschwan, wo er als Priester bis zu seinem Tode am 23. Januar 1774 segensreich wirkte. Von 1746—1749 wurde er als einziger Priester in Szetschwan Retter der Mission (cf. Launay, Introduction).

3 Das Tagebuch umfaßt die Zeit vom 15. Juni 1747 bis zum 1. Januar 1764. Das Halbjahr 14. September 1758 bis 30. Mai 1759 fehlt (467).

4 Histoire des Missions de Chine. Se Tchoan. 2 vols. Paris 1920.

5 Trois siècles d'Apostolat. Histoire du Catholicisme au Hukwang depuis les origines 1587 jusqu'à 1870. Wuchang-Paris 1934.

6 La Hiérarchie catholique en Chine . . . (1307—1914). Chang-Hai 1914.

7 Aux Origines du clergé chinois. Le prêtre André Ly, missionnaire au Sechoan. Paris 1933 (abgekürzt: Olichon).

legungen nur nebenbei erwähnt und eingestreut werden. All diese Alltagssorgen und Arbeiten eines überbeschäftigten Missionars sind zudem in korrektem und geradezu schönem Latein geschrieben, das aber manche moderne Leser von der Ausschöpfung des Gebotenen zurückhalten mag [8].

Nach Vertreibung der europäischen Missionare übernahm Andreas Ly 1746 als einziger Priester die Riesenmission (270000 km²) in einem «furchtbar zusammengeschlagenen Zustand». Die Christenzahl war von 8000 auf 3000 gesunken. Furcht vor Folter und zeitlichem Nachteil hatte Hunderte zur Apostasie getrieben. Sittenlosigkeit und religiöse Unwissenheit griffen rasch um sich. Das ständige Wohnen unter Heiden, die stets drohende Verfolgung neben Priestermangel und Katechistennot halfen mit, daß sich das innere Gesicht der Mission, trotz des apostolischen Eifers Ly's, innert 20 Jahren kaum änderte.

Das ist der dunkle Hintergrund, auf welchem sich die dornenvolle und oft entmutigende Missionsarbeit des körperlich recht schwächlichen Priesters [9] entfaltete. Im Folgenden soll, einem Inhaltsverzeichnis gleich, ein Überblick über die für die Missionsseelsorge auch heute noch wertvollen Anregungen des chinesischen Priesters geboten werden [10].

I. Der Missionar und Seelsorger.

Andreas Ly ist vollkommen überzeugt: die Gnade Gottes ist für eine fruchtbringende Missionsseelsorge vordringlichste Notwendigkeit [11]. Darum wird die ersehnte Besserung der darniederliegenden Kirche von Szetschwan nicht so sehr durch die persönliche Bemühung bewirkt, als durch den Beistand Gottes [12]. In priesterlicher Bedrängnis jeglicher Art fließen spontan Gebete in die Tagebuchnotizen ein [13]. Vom neuankommenden Missionar erwartet Ly ein sehr persönliches Vertrauensverhältnis zu Jesus, welches stärker ist als menschliches Versagen [14]. Nie darf daher weltliche Klugheit das Fundament des missionarischen Wirkens sein [15], sondern einzig und allein das Bestreben als Ausspender der

---

8 Gewissenhaft berichtet der Priester über alle seine Ausgaben für Reisen, Diener, den Unterhalt von Seminaristen, über Missionsgebäude und notwendige Reparaturen, über die jährlichen, lebensgefährlichen Reisen der Kuriere nach Makao, welche die Mission mit der Außenwelt verbanden. Unterbrochen wird die Darstellung immer wieder von alarmierenden Nachrichten über Verfolgungen, die nach einer gewissen Zeit, meist anhand der offiziellen Dokumente, welche sich A. Ly zu beschaffen wußte, in ihrem zusammenhängenden Verlauf ausführlich beschrieben werden. Besonders Msgr. Olichon hat diese zerstreuten Nachrichten zu einem plastischen Lebensbild zusammengefaßt. (Vgl. Anmerk. 7.). — Eine neue Biographie von J. M. Sédès, Le prêtre chinois André Ly, Paris 1943, war mir noch nicht zugänglich.

9 Launay, Introduction XVIII.

10 Eine eigentliche Auswertung muß späteren Untersuchungen vorbehalten werden.

11 235, 94 f.

12 207, 210, 235, 71, 260, 261, 550.

13 45, 53, 61, 73 f, 87, 89, 90, 95, 111, 113, 164—168, 193, 207 usw.

14 212, 222.

15 205, 235, 299 f, 326, 345. Vgl. dazu das Kapitel: Media pure humana spiritui Apostolico haudquaquam convenire. Monita ad Missionarios III/1. — Da die

Geheimnisse Gottes und als ‚forma gregis' den Willen Gottes zu erfüllen, um in glühender Gottesliebe sich uneigennützig zur größeren Ehre Gottes für das Heil der Seelen aufzuopfern, darf den Missionar leiten [16]. Die Apostelgeschichte und die Briefe des hl. Paulus sind das praktische Missionshandbuch des neuzeitlichen Apostels [17]. Würdevolle Spendung der heiligen Sakramente [18] und gründliche Kenntnis der chinesischen Sprache sind für den ausländischen wie den einheimischen Klerus die ersten Mittel [19].

So ausgerüstet findet der seeleneifrige Priester überall Gelegenheit vor Christen und Heiden die Frohbotschaft zu künden [20]. Unerschöpfliche Geduld in der Verkündigung des Gotteswortes und Rückführung der Apostaten [21] wird die erschreckende Unwissenheit [22] zu beheben verstehen.

II. Äußere pastorelle Mittel.

1. Der Nachrichtendienst: Wenn auch Andreas Ly einen festen Wohnsitz hatte [23], so mußte er sich doch über die seelsorglichen Bedürfnisse der Gesamtmission stets unterrichten lassen. Ständig kamen die Christen, um ihn zu besuchen, sei es, weil sie Sakramente empfangen wollten [24], sei es, weil sie ihn zum Besuch einer Gemeinde einzuladen gedachten [25], sei es, weil sie andere zum Besuche anmelden mußten [26]. Meist riefen sie aber Ly zu einem Sterbenden [27]. Den Einladungen folgte Ly immer, wenn ihn nicht anderweitige Pflichten verhinderten [28]. Die Besucher mußten jeweils Rechenschaft ablegen über den Stand der Gemeinde, der sie entstammten [29]. In einzelnen Fällen sandte Ly Vertrauensmänner aus, um Erkundigungen einzuziehen [30].

2. Die Reisen: Die Versehgänge boten die meisten Anlässe zu Reisen. In Einzelfällen aber war der Anlaß auch die Notwendigkeit, den Frauen die Sakramente zu spenden [31] und andern Gelegenheit zu geben, die Osterpflicht zu erfüllen [32]. Auf diesen Reisen war er bei christlichen Familien zu Gast. Einzelne wagten ihn nicht aufzunehmen,

---

Monita, von den ersten Mitgliedern des Pariser Missionsseminars verfaßt, auch der Erziehung des einheimischen Klerus in Siam zugrundelagen, ist es nicht auffallend, daß sich so viele Übereinstimmungen mit den Grundsätzen A. Ly's finden. Sein pastorales Wirken zeigt in Einzelheiten die konkrete Verwirklichung der theoretischen Grundsätze der Monita.

16 212—214, 222, 228, 234, 258—270, 344—347, 365—367, 514, 521.

17 Apostelgeschichte 216. Die Briefe des hl. Paulus sind sehr viel verwertet.

18 215.

19 263, 514, 518 f, 133, 188, 238, 266 f, 419, 499.

20 489, 227, 271. 21 55 f, 261 f, cf. 204.

22 96, 115, 148, 169, 205, 207, 210, 230 f, 234 f, 235, 245, 257 f, 264 f, 328, 367, 372, 412, 466, 499, 502, 504, 513, 521, 614, 641.

23 123. 24 27, 28, 30, 35, 43 f, 53 usw.

25 43, 91, 92, 338. 26 82. 27 40.

28 Solche Gründe sind: Andere Seelsorgspflichten: 56, 242, 508. Mangelnde Gesundheit Ly's: 71 f, 508. Mangelnde Reisemöglichkeit: 40, 43, 72 f, 231. Gefahr für das Leben Ly's: 40, 148, cf. 122, 224/6.

29 31, 41, 42, 52, 76, 77—80, 82 usw.

30 94, 375. 31 84, 134.

32 236 f. Er will eine Pastoralreise machen: 36 ff.

weil sie nicht als Christen erkannt werden wollten [33]. Bei andern Familien weilte der Missionar Wochen und Monate [34].

3. Die mündliche Unterweisung: Bei den Familienbesuchen unterichtet Ly am Tag die Kinder [35] und infolge strenger Arbeit [36] oder unerwünschtem Zuzug von Heiden [37] bei Nacht die Erwachsenen [38]. Dieser, wenn möglich tägliche Unterricht [39], legte in allgemeinen und privaten Gesprächen [40] die Fundamentalwahrheiten des Christentums [41], auseinander. Der Katechismus von Basset war Lehrmittel [42]. Nach bester Möglichkeit entfaltete Ly die christliche Lehre [43]. Nicht immer war ihm der beste Erfolg beschieden [44] und am meisten bedrückte ihn, daß niemand sein Werk fortsetzen konnte[45], weshalb er später auf kurze Erklärungen der Glaubenswahrheiten beim Nachtgebet — auch in seiner Abwesenheit — drang [46].

Um diese Mängel zu beheben, bemühte sich Andreas Ly von Anfang an um die Heranbildung eines einheimischen Klerus. Für dieses Werk suchte er die Eltern zu interessieren [47]. Die meisten Eltern gaben ihm infolge eines diesbezüglichen Gelübdes ihre Buben gern [48]. Nach dem Willen der Gründer der Szetschwan-Mission [49] sollten die Knaben zum Nutzen der Mission [50] möglichst gut in Latein und Chinesisch unterrichtet werden [51]. So sehr die Mehrung des einheimischen Klerus drängte und von Ly herbeigesehnt wurde [52], so gewissenhaft wußte er die Berufseignung zu prüfen [53] und die Untauglichen rechtzeitig auszuscheiden [54]. Einzelne literarische Erzeugnisse Ly's sollten den religiösen Geist dieser Priesteramtskandidaten fördern [55]. Nach jahrelangem Unterricht sandte die Ly die Tüchtigen nach Siam ins Seminar [56], wo er sie brieflich betreute [57], um sie der eigenen Mission zu erhalten [58].

In der ordentlichen Lehrverkündigung, der Predigt, wird die gewöhnliche Sonn- und Festtagspredigt nur angedeutet [59]. Dafür aber

---

33 69, 79, 128, 131, 136, 142, 372, 545.
34 cf. 68, 94, 116, 163, 170, 200, 230 f.
35 116. Um sie anzuspornen gibt er Fleißgeschenke: 349, 398.
36 255 f, 469.
37 94, 116. Gutgewillte ließ Ly natürlich zu. Vgl. 49.
38 49, 94, 116, 231, 255 f, 469.
39 459, 461, 641.
40 205 f, 257, 335.
41 115, 116, 205 f, 231, 257, 263 f, 335. S. 234 in Punkte zusammengefaßt.
42 115, 132, 148 f, 335, 378, 512. — Jean Basset war von 1689—1707 Missionar in China. Sein Katechismus blieb teilweise bis 1904 in Gebrauch. — A. Launay, Mémorial de la Société des Missions Etrangères. Paris 1916, 29.
43 38, 44, 91 f, 149, 346, 360, 453, 489, 500.
44 360, 47, 367, 375.
45 94, 149.
46 244.
47 82, 151, cf. 177, 414, 416, 478, 450, 521, 596.
48 150 f, 82, 114 f, 520, 586, 594 f, cf. 206, 382, 448 und 359 f Übergabeformel.
49 82.
50 82, 150 f, 177, 347.
51 151, 518 f, 155 f, 181, 275, Tadel schlechter Aussprache: 133, 188, 499.
52 246, 366, 408.
53 76 f, 114, 151, 254, 299, 410.
54 cf. 154—157, 162, 177, 207, 237, 336, 368, 465, 595.
55 z. B. Übersetzungen liturgischer Texte: 33, 113, 417. Leben Msgr. Mülleners, 426—437.
56 cf. 255, 299, 380, 382, 445.
57 158, 185, 217—223.
58 160, 217—223, 240, 246.
59 53, 207.

werden Gelegenheitspredigten bei Bekanntwerden von Mißständen [60], bei Belästigung des priesterlichen Wirkens Ly's [61] und anläßlich von Tod [62] und Beerdigung [63] inhaltlich wiedergegeben.

4. Pastorelle Briefe: Neben den schon erwähnten Briefen an Schüler im Priesterseminar in Siam warnt Ly in Privatbriefen vor Lastern und Mißständen [64]. Allgemeine Pastoralbriefe, die in Gemeinden zu zirkulieren scheinen, waren ein Mittel, um gegen abergläubische Gebräuche [65] vorzugehen und von Gemeinden Nachrichten zu erfragen [66]. Außerordentlich instruktiv ist sein Pastoralschreiben über die Pflichten beim Eingehen einer Ehe [67] und ein Brief an die Katechisten oder Gemeindevorsteher [68].

5. Literarische Tätigkeit: Noch weitere Kreise erfaßte die literarische Tätigkeit des unermüdlichen Priesters. Jährlich veröffentlichte er die eine oder andere Schrift [69]. Es sind Überarbeitungen schon bestehender Werke [70], Übertragungen liturgischer Texte [71] und einzelne Erbauungsschriften [72]. Dadurch will Ly nach oberhirtlicher Vorschrift den Christen gediegene Gebete vermitteln [73] und anderseits durch die Bücher, die bezahlt werden müssen [74], den Mangel an Lehrpersonal ersetzen [75].

III. Das christliche Gemeindeleben.

1. Die Sonn- und Festtagsheiligung: Damit möglichst viele Christen die Sonn- und Festtage heiligen und ein Leben mit der Kirche führen können, scheut A. Ly keine Opfer, um jährlich einen christlich-chinesischen Kalender herauszugeben und drucken zu lassen [76]. Einer wirklichen Teilnahme der Christen am hl. Meßopfer dient auch seine Übersetzung des Ordo missae [77]. Möglichst feierlich sucht er die Hochfeste, wie Weihnachten [78] und Ostern [79] zu gestalten. Und da er nach dem Vorbild des hl. Paulus die Kreuzespredigt in den Mittelpunkt seiner Missionspredigten stellt [80], so versteht er es auch, die Verehrung des Kreuzes den Christen nahe zu bringen und die Kreuzenthüllung am Karfreitag eindringlich zu feiern [81]. Eine bereits vorhandene Leidensgeschichte des Herrn arbeitete er auch deshalb in ein leichteres, auch

---

60 53, 208. 61 88. 62 425, 544. 63 453, 489.
64 68, 115, 121 f. Seelsorglichen Charakter haben auch Briefe an seinen Mitarbeiter Andreas Ly: 143—146, 226—228, 551—554.
65 36 f, 90, 311. 66 41, 62, 69. 67 182—184. 68 246.
69 Vgl. Olichon 282—286 und die genauen Angaben über 55 verschiedene Schriften bei Streit-Dindinger BM VII, 268—271.
70 33, 168, 349 f, 469.
71 154, 155, 156, 229, 272 f, 443, 657, 149, 488. cf. Inhaltsangabe S. 470 f.
72 208, 246 f, 412, 561. Leben von Bischof Sanz O. P. S. 76.
73 113
74 154, 156, 415.
75 94.
76 Vgl. die Zusammenstellung der einzelnen Ausgaben bei Streit-Dindinger BM VII, 268, 7.
77 186, später neu bearbeitet, 488. 78 165, 448, 616, 675.
79 53, 114, 150, 168, 408 f, 453, 499, 638. 80 521.
81 52 f, 114, 499.

dem gewöhnlichen Volke verständliches Chinesisch um [82]. Die Feier von Chinesisch-Neujahr wird von A. Ly mit viel Liebe und Anpassungsvermögen religiös-liturgisch gestaltet [83]. Bei diesen Anlässen spenden die Christen freiwillige Gaben für die Kosten des Kultes und die Unterstützung der Armen [84]. Wegen der großen Gefahren, die während der Verfolgungszeit mit der Feier der hl. Messe verbunden waren, machte A. Ly den Vorschlag, von der Benutzung der vorgeschriebenen liturgischen Gewänder dispensiert zu werden [85].

2. Das Gebetsleben: Daß sich A. Ly auch bei der Gebetserziehung seiner Christen vorab vom Geiste der Liturgie leiten ließ, beweist neben dem Hinweis auf die Bestimmung der Szetschwan-Mission, nach welcher nur jene Gebete den Christen gestattet waren, die aus den liturgischen Büchern der Kirche übersetzt wurden [86], vor allem sein eigens aus Missale und Brevier für die Christen zusammengestelltes und ins Chinesische übersetztes Gebetbuch [87]. Das gesamte Gebetsleben der Christen muß nach A. Ly als Gradmesser des religiösen Eifers betrachtet werden [88]. Da einzelne nur gemeinsam beten können [89], haben die öffentlichen, lauten Gebete am Abend oder in der Nacht seelsorgliche Bedeutung. Mehr und mehr sollten sie nicht bloß wöchentlich, sondern täglich verrichtet werden [90]. Ideal ist eine damit verbundene Unterweisung [91]. In einzelnen Fällen sind besondere Gebetsübungen erwähnt [92].

3. Das Fasten: Mehr als auf die Durchführung der Feiertage dringt Ly auf das Halten des Fasten- und Abstinenzgebotes. Für ihn ist dies ein Zeichen christlicher Lebensgestaltung [93]. Weil jedoch eine Verwechslung mit der Pe-lien-Sekte [94] möglich war, wurde gerade das Fastengebot Anlaß zu Verfolgung [95]. Deshalb führt Ly nicht bloß neue chinesische Namen dafür ein [96], sondern möchte auch allgemeine Dispens vom Gebot erlangen [97], obwohl er es gelegentlich selbst verordnet [98].

4. Religiöse Gegenstände: Das äußere Kennzeichen einer christlichen Familie sollen die christlichen Bilder sein. Ly zieht Rosenkränze und Kruzifixe als Darstellungen des Gekreuzigten vor [99]. Die Bilder

---

82 168.

83 400—405 bietet eine genaue Beschreibung der Gebete und Zeremonien an Chinesisch-Neujahr; vgl. ferner 147, 274, 451, 496, 542, 634.

84 114, 448, 498 f, 616; sonstige Gaben der Christen verzeichnet er: 17, 131 f, 142 f, 520.

85 656.

86 113. An der gleichen Stelle legt er ein von ihm verfaßtes Gebet für den Schutz der chinesischen Kirche in der Verfolgungszeit, das er lateinisch mitteilt, seinem Obern zur besonderen Approbation vor.

87 272 f.

88 73, 378, 502, 674.

89 100. — Wenn ein Gebildeter vor Gericht erklärt, nur nach gedruckten Vorlagen beten zu können, so ist der Fall eine Ausrede (S. 11).

90 12, 79, 100, 628. — Deshalb betonen auch die heutigen China-Missionare die Bedeutung des gemeinsamen Gebetes. Vgl. V. Lange, O. F. M., Das Apost. Vikariat Tsinanfu. Werl 1929, 104 f.

91 244, 367.

92 Gebet um Regen (377), Erntedank (254). Gebrauch von Weihwasser für Feldersegnung (461), Stall- und Häuser- (361) und Kranken-Segnung (362).

93 73, 79, 378, 545, 628, 674; Zeichen des Gegenteils: 9, 334, 367, 466, cf. 47.

94 306, cf. 64, 139, 160, 331, 352 f.

95 353, 591, cf. 278, 307, 312.

96 388.

97 29 f, cf. 38, 101.

98 34 f, 71, 217.

99 521 f.

sind teilweiser Ersatz der abergläubischen Tafeln [100], die später zur Behandlung kommen.

5. Das Laienapostolat: Vom Laienapostolat erwartet Ly Zuwachs der Christenheit [101]. Rühmlich erwähnt er jene, die auf irgend eine Weise ein gutes Beispiel geben oder sonst nach außen gut wirken [102]. Das schlechte Beispiel der Christen sieht Ly immer wieder als Hemmnis für die Ausbreitung des Christentums an [103]. Darum müssen die öffentlichen Sünder auch öffentlich vor der Gemeinde Abbitte leisten [104]. Tatsächlich scheinen die meisten Taufbewerber durch das Laienapostolat gewonnen zu sein [105].

IV. Die Verwaltung der Sakramente.

1. Die Taufe: Der sakramentale Aufbau der Christenheit beginnt im Sakrament der Wiedergeburt [106]. Das Katechumenat ist das Gewöhnliche. Anläßlich der Eintragung ins Katechumenenbuch erfolgt nach notwendigen Ermahnungen die Zeremonie des Exorzismus und die Spendung des geweihten Salzes [107]. Gleichzeitig erhält der Taufbewerber einen alttestamentlichen Namen, den er bis zur Taufe beibehält [108]. Die Spendung des Katechumenenöles bildet einen gewissen Höhepunkt [109] dieser verschieden lang dauernden Prüfungszeit [110]. Die einwandfreie Feststellung der guten Gesinnung des Taufbewerbers [111] muß in der Dauer des Unterrichtes in den Fundamentalwahrheiten [112] geprüft werden. Die Belehrung sei so, daß die Christen wirkliche Christen werden und nicht Deisten [113]. Nach persönlicher Prüfung des Täuflings, der mit erneutem Untericht verbunden wird [114], legt der Katechumene eine Art Beichte ab, um so mit zerknirschtem Herzen zum Taufbrunnen zu treten [115].

Der Priester vollzieht die Taufe womöglich nach dem römischen Rituale [116] und wiederholt zur Sicherheit alle nach chinesischer Formel gespendeten Taufen [117]. Je länger je mehr dringt Ly darauf den Erwachsenen bald nach der Taufe den Leib des Herrn zu spenden [118], was um so wichtiger ist, als den Christen mangels eines Bischofs das seelsorglich wichtige Sakrament der Firmung nicht gespendet werden kann [119].

---

100 103, 348, 349, 398. Bilder besonders in Frauengemächern: 103, 174.
101 303, 638. 102 168, 200, 232 f, 259.
103 169, 174, 210, 243, 259 f, 390, 456, 460 f, 572.
104 34 f, 310, 393 f, 414, 490, 558 f, 586 f, 136. — Besonders peinlich ist für Ly, daß seine Dienerschaft charakterlich nicht wertvoll ist (327, 586/88). Vgl. dazu den Hausskandal nach Olichon 250—271. Der Skandal zieht sich durchs ganze Buch.
105 Teufelaustreibung (166); Ermahnungen (140, 456); Unterweisung durch Bruder (27, 544), Gatten 70 f, 115 f.
106 214. 107 94, 130, 464, 521, 567.
108 407, 464, 508, 567. 109 cf. 27, 567.
110 438, 503, 521, 567; 27, 94, 138, 318, 472, 520, 637.
111 214, 169 f, 265. 112 205 f, 544, 57, 275, 502.
113 499, 169, 205, 234, 245, 264, 367, 521.
114 214, 357 f, 438, 520, 567. 115 438, 520.
116 214, 567, 544. Er gibt jeweils Ausnahmen an: 17, 28 f, 274, 544, 548, 638.
117 214, 669, 119, 674. Gelegentlich bloß Nachholen v. Zeremonien: 129, 498, 507, 638.
118 520, 616 f, 138, 141, 150, 638.
119 407, 514, 656: Ly schlägt vor, die Vollmacht einem Priester zu geben.

Häufig sind die Berichte über Taufen von ausgesetzten Kindern. Durch Aussetzung einer kleinen Belohnungssumme, sucht Ly die Christen anzuhalten, solche Kinder zu sammeln [120]. Energische Maßnahmen muß er ergreifen gegen die auch in Christenkreisen übliche Unsitte, mißliebige neugeborene Kinder zu töten, wobei er wirksam das Verbrechen an der Seele des Kleinkindes aufzeigt [121].

2. Buße und Eucharistie: Wie Andreas Ly sich pastorell an die Verhältnisse anzupassen versteht, zeigt die ganz verschiedene Behandlung der zahlreichen Apostaten, deren Zurückführung er als eine seiner Hauptpflichten erkennt. Je nach Art des Abfalles [122], der Hartnäckigkeit [123], der Reue [124] oder der Gefahr, größeren Übeln zu verfallen [125], mäßigt Ly die von jansenistischer Strenge beeinflußte Bußpraxis seiner Obern [126]. Wohl sucht er zuerst in foro interno loszusprechen [127], um erst später in foro externo die Absolution zu gewähren und erst dann die Zustimmung zum Kommunionempfang zu geben [128], aber er mildert nach Maßgabe eben erwähnter Begründung. Er lehnt die sogenannten ‚tabellae superstitiosae' [129] ab und fordert streng deren Entfernung [130]. In Anpassung an die Landessitte setzt er als Termin Chinesisch-Neujahr fest [131]. Er ersetzt die heidnischen Bilder durch christliche Lobsprüche oder Bilder [132].

In Erkenntnis der großen Unwissenheit vieler Beichtkinder, schickt Ly jeder Beicht entsprechende Ermahnungen voraus, untersucht die Disposition, den allgemeinen Seelenzustand und den Besserungswillen der Poenitenten [133]. Wenn schon vor der Beichte ansehnliche Bußen verrichtet werden müssen [134], versteht man das in Anbetracht der Gleichgültigkeit gewisser Kreise [135]. — Gemäß den Methoden der Pariser Missionare hält auch A. Ly fest an der Praxis der öffentlichen Buße. Diese öffentliche Buße wird von allen gefordert, deren sündhaftes Leben

---

120 190, 191, 225, 436, 437, 438, 587.
121 215 f, 196, 201, 270, 398, 642 f, cf. interessante Taufverweigerung an Kinder 459/68.
122 95, 234.
123 114, 67, 95, 642, cf. hartnäckige Abgefallene: 28, 42, 44, 60, 126—128, 160, 163, 257 f, 201, 414, 465. Rückfällige: 552, 558 f.
124 83. 125 57, 71.
126 45 f, 559. Besonders, weil die Kirchengesetze nicht verkündet sind: 63 f, 97 f.
127 45 f, 47, 57, 642.
128 Fast jede Seite bietet ein Beispiel, daß die Zahl der Kommunionen viel kleiner ist, als die der Beichten. — Zur Begründung dieser Praxis werden folgende Gründe angegeben: 1. Nur die Würdigeren zur Kommunion zuzulassen (234, 335). 2. Kommunionverweigerung an Apostaten, die zur Beichte zugelassen werden (83, 207, 237, 334 f, 414, 559). 3. Krasse Unwissenheit der Leute (237. 244 f, 335, 372, 502). 4. Nach öffentlichen Verbrechen (201, 334 f, 363, 397 f, 641.
129 17, 28, 69, 310, 344, 378, 553, 641: ‚Tiän, Di, Djyn, Djing, Sche'. 310: Übersetzung: ‚Coelum, terram, principem, parentes et magistrum coluntur' (cf 348). Aufstellung erfolgt gelegentlich durch Nichtchristen im christlichen Haus (17, 28, 37, 42, 69 f, 73, 310).
130 309 f, 394, 553, 597, 17, 36 f, 69 f, 309, 310.
131 70.
132 47, 72—74. Ly's Texte: 37, 585, 628.
133 34 f, 115, 201, 214 f, 257 f, 263, 378, 393, 458, 468.
134 558 f, 51, 53, 136, 201, 393.
135 38, 44, 91 f, 93, 115, 215, 267 f, 277, 328, 332, 373, 667.

der christlichen Gemeinde zu Schaden und Ärgernis gereichte, so vor allem für Apostaten [135a], dann für Eltern, die ihre Kinder ohne Not und Dispens an Heiden verloben; endlich für Kindsmord, Trunksucht und andere öffentliche Ärgernisse [135b]. Als Bußen werden genannt: (neben Fasten, Almosen) Ausschluß aus dem Gottesdienst, öffentliche Bitte um Verzeihung an die versammelte Gemeinde beim Gottesdienst u. a.

Der Missionar selbst sei klug bei Frauenbeichten [136]. Den Ablaß möchte Ly seelsorglich auswerten [137].

3. Sterbesakramente: Im engsten Zusammenhang mit den beiden behandelten Sakramenten steht die Seelsorge der Kranken und Sterbenden. Nur schwerwiegende Gründe können von der Spendung der Sterbesakramente entschuldigen [138]. Ly's Tendenz bleibt stets alle drei Krankensakramente zu übermitteln [139], wenn auch einfache Beichte [140], oder Buße mit Ölung ohne Kommunion [141] vorkommen. Den bisweilen gewährten Sterbeablaß [142] erklärt er den anwesenden Gläubigen [143]. Auch altersschwachen Personen gewährt er die hl. Ölung [144]. Der Spender der hl. Ölung sei Frauen gegenüber sehr zurückhaltend [145].

Kann der Priester einem Kranken nicht beistehen, so mögen sich Christen einfinden, um mit dem Sterbenden zu beten [146] und ihn auf dem christlichen Friedhof zur letzten Ruhe zu betten [147]. Nach bischöflicher Weisung [148] soll die Beerdigung, wenn möglich feierlich sein [149], aber der abergläubischen Zeremonien entbehren [150]. Nach vorgezeichnetem Formular [151] lädt man die Mitchristen allgemein ein zum Gebet für den Verblichenen [152]. Einige erwähnte Totengedenktage [153] und der gute Zustand des Friedhofs sollen die Ehrfurcht vor den Toten bezeugen [154].

4. Das Sakrament der Ehe: Die Verhältnisse der Szetschwan-Mission drängten zu intensiv-religiöser Unterweisung im Elternhaus [155]. Vernachlässigung dieser Elternpflichten trifft herber Tadel [156]. Vorbildlicher Lebenswandel der Eltern [157] und gegenseitige Unterstützung der Gatten auf dem Weg zum ewigen Heil fordert das innerfamiliäre Laien-

---

135a 552, 558 f mit genauen Angaben der Bußen für Apostaten.
135b 136, 201. 236.
136 215, 267—269.
137 656, cf. Ablaßschrift 246 f; ferner: 132, 223, 227 f, 229 f, 242, 385, 506, 522.
138 508, 71, 80, 666, 674.
139 68 f, 72, 149, 181, 246 usw.
140 182, 257, 488, 507, 666.
141 27, 68 f, 142, 154, 451, 482, 547, 635, 648, 666.
142 69, 72, 125, 246, 453, 488, 504, 520, 606, 666.
143 504.
144 235, 445.
145 215.
146 116, cf. 257, 504.
147 660 und viele andere Berichte.
148 579.
149 453, 470. Immer hatte man aber die Schwierigkeit, dabei als Christ erkannt zu werden: 43, 56 f, 60, 333, 489, 606. Vgl. für Priester: 417—420.
150 72. Kotau gestattet: 205, 213, cf. allg. über Riten: 213, 310 f, 647. Heidnische Beerdigung von Christen: 43, 56 f, 60, 72, 154.
151 238.
152 12, 238; diesbezügliches Verbot: 667; Suffragien für Misisonare: 161.
153 Der 3. Jahrestag des Todes: 62, 101 f, 147; 100er Todestag: 483.
154 Jährlicher Besuch der Friedhöfe: 162, 27, 137, 410, 455, 667; religiös gestaltet: 411.
155 264, 390, 466, 495.
156 44, 91 f, 210, 502, 504, 513, cf. 522 f.
157 42, 61, 81; vgl. Gegenteil 68, 451.

apostolat. Streit und Hader in der Familie [158] wie Verfehlungen gegen die eheliche Treue [159] machen Ly gelegentlich zu schaffen. So ist Ly in seinen Eheunterweisungen sehr sachlich [160].

Da die Ehehindernisse als Kirchengesetze nicht allgemein promulgiert sind [161], hat er sehr mit der eingewurzelten Kinder-Ehe zu kämpfen. Die Angst, im heiratsfähigen Alter keinen passenden Ehepartner zu finden, treibt zum Festhalten an dieser Sitte [162]. Ly möchte wenigstens erreichen, daß die jugendlichen Verlobten nicht vor dem ehereifen Alter ins gleiche Haus geführt werden [163].

Mit der Kinderheirat hat Ly gleichzeitig die Mischehen mit Heiden zu bekämpfen. Manchmal ist es wissentliches Übertreten des Gebotes [164]. Ly gibt Dispens [165], fordert aber eingehende Erziehung des katholischen Teiles [166] und das Bemühen, den nichtkatholischen Teil für den christlichen Glauben zu gewinnen [167]. Gebete für den heidnischen Partner [168] und Offenbaren, daß der angetraute Teil katholisch ist [169], sind weitere Forderungen. Das Problem bezüglich einer Frau, deren Gatte jahrelang verschollen ist, wird mit Verständnis behandelt [170]. Ernst sucht Ly bei schlechten Gatten [171] oder bei Geistesumnachtung desselben [172] die Neuheirat auszureden. Konkubinarier werden streng behandelt [173]. Heikel sind die Ausführungen bezüglich der staatlich und kirchlich unerlaubten Verwandtschafts- und Schwägerschafts-Ehen [174]. Einzelne Fälle von Keuschheits-Gelübden kommen zur Sprache [175]. Die vorgeschriebene Eheform soll eingehalten werden [176].

Mit diesen Ausführungen dürfte der reiche Inhalt seelsorglicher Winke bei Andreas Ly wenigstens angedeutet sein. Er selbst ist überzeugt, nicht immer das Beste getan zu haben. Aber er tat, was er in einer äußerst schwierigen Lage tun konnte, denn er schreibt: «Seelsorge und Priesteramt sind die Kunst der Künste. Niemand kann behaupten, ein Sterblicher sei so mit Weisheit und Wissenschaft und göttlicher Klugheit begabt, daß er in keinem Fall vom rechten Weg abirrt. Aber ich habe aufrichtig und mannhaft gekämpft». Nach seinem Urteil können die Gläubigen gute Früchte bringen, wenn sie sich der Gnade nicht verschließen. Aber die Herzen müssen «mit himmlischem Tau und Regen begossen werden, sonst bleibt alles äußerlich und ich hätte umsonst gearbeitet» [177].

---

158 Familie Van, vgl. Olichon 251—271, und Journal 142, 122, 464.
159 256 f, 270, 393, 560.
160 65, 182—184, 275, 667.
161 79 f, 213, 269, 579, 107, 198; Promulgationen: 363 f, 142, 269, 390.
162 372, 571 f. Sünden der heiratsfähigen Töchter: 247 f, 270, 393, 397 f.
163 183 f, 141, 146, 198, 495, 578. Kirchenstrafen: 198. Gefahren der Sünde 166, 196. Forderung der Freiheit für Ehe: 182, 578.
164 198, 273, 412, 458, 502, 513 u. a.
165 Begründung der Dispensen: 363 f, 144 f, 481, 502, cf. 183 f, 372.
166 236, 257, 384, 502.
167 141, 144 f, 184, 236, 384, 70 f, 115 f.
168 229, 273.
169 183 f, 502.
170 33 f, 115 f, 59, 67 f, 572 f.
171 201 f, 207.
172 494, 496, 513.
173 459—468, 501 f, 641.
174 184, 143, 141, 145; vgl. Vollmachten 80, 144 f, 231, 383 f, 456 f, 460, 553.
175 9, 143, 256, 643.
176 184, 29, 61 f, 494.
177 235.

Moraltheologische Beleuchtung der ‹afrikanischen› Eingeborenen-Tänze.

Von P. Dr. Franz Solan Schäppi O.F.M.Cap., Solothurn.

I. Die Erforschung unseres Gegenstandes.

Eine diesbezügliche knappe Orientierung muß unbedingt zu Beginn unserer Studie gegeben werden, damit keine Illusionen entstehen und damit eventuell dem Forschermissionar gleich von Anfang an das entsprechende Interesse geweckt oder sogar das Auge dafür geöffnet und geschärft werde, noch letzte unentbehrliche Vorarbeiten zu liefern, um auf diesem Stoffgebiet endlich einmal ganz konkrete Resultate und Richtlinien aufstellen zu können. Somit handelt es sich in diesem Beitrag nur um einen mühsamen Erstlingsversuch, der wohl noch einer Reihe von Teilartikeln rufen wird, also um ein primitives Fundament, auf dem man weiterbauen muß [1]. Damit bin ich anderseits auch noch nicht an eine Grundbedingung gebunden, die wohl unumgänglich wäre, wollte man aus einer solchen Studie schon unmittelbar praktische und detaillierte zuverlässige Konsequenzen ziehen, z. B. für die Mission nähere Verhaltungsmaßregeln den Eingeborenentänzen gegenüber und ähnliches — nämlich an die Beschränkung auf ein genau übersehbares Territorium. Denn niemandem dürfte es gelingen, in unserer Frage auf ca. 20 Seiten konkret-praktische Weisungen sämtlichen Missionen der ganzen Welt geben zu können, auch nicht einmal eines einzigen Erdteiles oder auch nur eines größeren Rassenstammes wie z. B. der afrikanischen Bantuneger oder afrikanischen Pygmäen, obwohl für letztere trotz einiger Abdrängungen und Abschnürungen gegen Süden durch eindringende Bantuwellen von Osten gegen Westen doch auf Grund eines gemeinsamen Namens eine gewisse zusammengehörige Einheit als genügend dokumentiert erscheint [2]. Die einzelnen Studien müßten also zweifelsohne das territoriale Blickfeld auf wenige, ziemlich kleine Stammesgruppen einschränken, z. B. um nur einige Möglichkeiten anzuführen, für die Küstenprovinz von Zentralostafrika: auf die Wamatumbi, Wandonde und Wangindo oder dann auf die Wangoni, Wapogoro und Wandamba, oder auf die Wabena, Wahehe und Wasango oder ähnlich abgegrenzte Gebiete [3].

Nur auf Grund solch zuverlässiger Teilstudien würde es möglich werden, scharf umrissene, sichere Richtlinien für die Beurteilung und

---

1 Bei einer meiner diesbezüglichen Unterredungen mit unsern hochgeschätzten Professoren der Ethnologie zu Freiburg, den HH. PP. Dr. Schmidt und Dr. Höltker, gestanden mir beide offen, sie selber würden sich, angesichts des allgemein noch mageren Forschungsertrages auf diesem Gebiet noch kaum an eine solche Arbeit heranwagen; schließlich ermunterte mich aber Dr. Höltker doch recht sehr, diesen geplanten Artikel als kostbare Vorarbeit unentwegt aufnehmen zu wollen.

2 Paul Sebaste im Anthropos XXVI (1931) 893.

3 Vgl. Karte 7 der Völkerkunde Afrikas von Baumann, Thurnwald, Westermann, Essen, 1940.

Behandlung der Eingeborenentänze zu gewinnen[4]. Da wir aber nur einige grundlegende, für geschärftes Weiterforschen prinzipielle Unterlagen bieten wollen, so können wir naturgemäß und ohne die Erreichung unseres Zweckes zu gefährden uns ruhig auf afrikanische Verhältnisse insgesamt einlassen, sogar mit vereinzelten Seitenblicken auf andere Erdteile, aber selbstverständlich lediglich zu Illustrationszwecken.

Die allmähliche Erforschung unseres Gegenstandes dürfte sowohl bei Missionstheoretikern wie -praktikern auf nicht geringes Interesse stoßen. Erstens handelt es sich dabei um spezifische Äußerungen menschlichen Seelenlebens, zweitens um einen Teil jenes zentralen Brauchtums, an dem die Eingeborenen meist mit äußerster Zähigkeit und, wenn es sein muß, mit Raffiniertheit festhalten. Und drittens werden die Eingeborenentänze so vielfach zum schwersten Problem für die Pastoration der Katechumenen und Neophyten und nicht selten ganzer christlicher Missionsgemeinden überhaupt.

Es ist darum nicht erstaunlich, daß verhältnismäßig früh sich Afrika-Missionare an die Erforschung dieser Tanzriten und -gebräuche heranmachten, so vor allem im Kongo der bekannte Missionarhistoriker Cavazzi in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, für Soyo (Basolongo) der Kapuzinermissionar P. Hyazinth von Bologna im 18. Jahrhundert, und bereits gegen 1650 führt ein Bericht aus dem alten Königreich Kongo an die Propaganda unsittliche Zauberer- und Fetischtänze an[5].

Um so verwunderlicher mag es scheinen, daß die Eingeborenentänze in der heutigen Missionsliteratur verhältnismäßig sehr wenig zur Sprache kommen. In unseren Schweizerkapuziner-Periodika[6] fand ich hierüber fast gar nichts Aufschlußreiches, abgesehen von einigen rein äußeren Beschreibungen, meist im Zusammenhang mit Berichten über Belustigungen, Lieder, Gesänge und Musikinstrumente unserer Schwarzen. Über das Schrifttum der Benediktinermissionare von St. Ottilien unterrichtet mich Dr. P. Laurenz Kilger folgendermaßen: «In den ‚Missionsblättern' habe ich gar nichts gefunden. Ohne Kartothek habe ich sie durchgesehen. Keine Spur. Ich wußte es auch ziemlich auswendig, daß nichts darüber gekommen ist. Das

---

4 In einigen Missionsgebieten scheinen bereits solche Einzelstudien von Missionaren aufgenommen worden zu sein; so konnte die Pastoralkonferenz der gefreiten Bischofsabtei Peramiho (13.—22. Okt. 1937) im «Bußkatalog» ihres Gebietes ganz bestimmte Tänze als schlechte und somit verbotene namhaft machen, z. B. Msomo, Janjarika, Mahamba, Matapatapa, Malombo, Pepotanz, ‚Himmel und Hölle' usw. (Amtl. Mitteilungen, Nr. 11/1937, S. 65, n. 15).

5 La Mission et les joies populaires (Rapport francais de la 16me SML 1938) p. 43—45. Ein Mitbruder des Referenten der genannten Löwener Woche und Apost. Vikar im Niederkongo, Mgr. J. Cuvelier C. SS. R., bringt im wesentlichen denselben Artikel «Danses des Bakongos» im «AFER» zum Abdruck, Nr. 17 (Juni) 1939, 143—170. Der bekannte Missionshistoriker Dr. P. Laurenz Kilger hat mir anerboten, die alte Afrika-Literatur, die diesen beiden im engsten Abhängigkeitsverhältnis stehenden Artikeln zugrundeliegt, ziemlich lückenlos zur Verfügung zu stellen; im Hinblick aber auf die gebotene Beschränkung habe ich einstweilen noch vom Studium der alten, historisch zweifelsohne wertvollen Quellen abgesehen, da sie immerhin vom ethnologischen Standpunkt überholt und veraltet und darum für die moral-pastorale Überlegung weniger geeignet erscheinen.

6 Missionsbote 1921 ff., Jahresberichte 1921 ff., St. Fidelis 1920 ff.

Thema ist zu schwierig. Alles, was etwas mit Sexualität zu tun hat — und das haben wohl viele afrikanische Tänze — wird in der populären Missionsliteratur totgeschwiegen. Ich habe nun noch unsere sämtlichen Kalender durchgesehen — auch da ist nichts zu finden. Was ich fand und schon wußte, lege ich Ihnen bei: eine Notiz aus einer Peramiho-Pastoralkonferenz. . . . Das beste, was ich für die Frage kenne: ein Aufsatz über Kongo-Tänze im ‚Afer'» [7]. Im «Bethlehem», der Zeitschrift der Schweizer Weltpriestermissionare von Immensee, schrieb Prof. Dr. Beckmann mit seiner bekannten Knapporientierung über das Wesentlichste einen zweiseitigen Überblick über den afrikanischen Tanz [8]. In den «Afrika-Stimmen», der illustrierten Monatsschrift der Weißen Väter findet sich in mehreren Folgen ein längerer Einzelbericht über «Bufumu, der große religiöse Geistertanz der Bagwe am Viktoria-See» [9]. Aber nicht nur in der für das Volk bestimmten Missionsliteratur, sondern auch in den innerkongregationellen Zeitschriften fand ich relativ verschwindend kleine Notizen über die afrikanischen Eingeborenentänze [10].

Ein durchschnittlich etwas größerer Raum wird der Behandlung der Eingeborenentänze in den profan-ethnologischen Studien gewidmet. Aus dem deutschen Sprachraum sei für unsere konkreten Zwecke nur hingewiesen auf die Forschungsresultate des Ostafrika-Reisenden Dr. Karl Weule [11], des Suaheli-Forschers Dr. C. Velten [12],

---

7 Brief vom 22. 12. 1944.

8 «Bethlehem», 49. Jg. (1944), 161—163.

9 P. Michael Gaß, Missionar im Apost. Vikariat Muanza in «A.-St.» XX. Jg. (1938), 49—97.

10 Z. B. der Weißen Väter Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre Dame des Missions d'Afrique 1879—1909 (Imprimeries: St. Cloud, Lille etc.), und Rapports annuels de la Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs) 1904 ss. — Die Chronique sah ich vollständig durch, von den Rapports einen größeren Teil der mehrhundertseitigen Bände, fand aber stets dieselben wenigen und knappen Notizen und Berichte wie in den Chroniques. Meist wird ganz kurz der äußere Ritus vermerkt: Monotonität, Trommelschlag und Tanzgesang, Spiel der Blechmusik, Kreisreigen, «drollige Sprünge und komischste Verrenkungen», «bei jedem günstig erscheinenden Anlaß wird getanzt», «Tag und Nacht Trommel und Tanz», Pantomimen bei Tiertänzen u. ä. Das eine und andere Mal findet sich anschließend auch ein moralisches Urteil wie z. B. in den Chron. tr.: aus Uganda: «C'est une des rares danses de ces pays qui n'ait rien d'inconvenant (IX [1888] 537); aus Nyanza: «ces danses sont très mauvaises à moins de ne tenir aucun compte des principes de morale . . . règle générale, elles sont mauvaises» (V. 229); über einen Zaubertanz in Uganda: «Cette danse, plus que toutes les autres danses nègres, a un caractère tout à fait immoral et tout diabolique» (X, 289); aus Ushirombo: «Et tout cela mêlé de superstitions diaboliques et d'orgies» (XIII. 381); aus Tanganyika: «Chez les sauvages beaucoup de danses sont indécentes» (XV. 610); aus Nyanza: «Cette ronde, autour de ces tambours inspirants, par couples, est ce qu'il y a de plus abominable, de plus obscène. C'est impossible de décrire tout. . . . Il y a là un art des bas-fonds qui ne peut être appris que le démon de la lubricité aidant» (XVIII. 497), usw.

11 Dr. Karl Weule, Wissenschaftl. Ergebnisse meiner ethnograph. Forschungsreise in den Südosten Deutsch-Ostafrikas, Berlin 1908; Ders., Negerleben in Ost-Afrika, Leipzig 1908.

12 Dr. C. Velten, Sitten und Gebräuche der Suaheli nebst einem Anhang über Rechtsgewohnheiten über Suaheli, Göttingen 1903, davon über Tänze, besonders Freuden- und Geistertänze von SS. 144—206.

des Berliner Ethnologen K. Th. Preuss [13], eine gediegene Einzelstudie von Curt Sachs, Weltgeschichte des Tanzes [14], schließlich noch auf ein kleines, in seinem Deutungsversuch nicht zu unterschätzendes Büchlein von Jaap Koop, Tänze der Naturvölker, Berlin 1921 [15]. Wenn auch diese genannte ethnologische Literatur die Eingeborenentänze verhältnismäßig vielseitig und ausgiebig behandelt, so ist das immer noch recht wenig und deprimierend, wenn man weiß, daß in vielen andern, sonst guten und 300—500seitigen ethnologischen Studien kaum zwei Seiten über die Tänze handeln, wo doch gerade bei den afrikanischen Eingeborenen nach allen Berichten übereinstimmend der Tanz eine so große Rolle spielt. Der Hauptgrund der spärlichen Behandlung dieses so bedeutsamen Ausschnittes aus dem Eingeborenen-Brauchtum mag darin liegen, daß das äußere Einerlei, das Monotone und ewig Gleiche, speziell der afrikanischen Tänze, auf den ersten Blick wenig Anziehendes an sich hat und das Interessante und Instruktive eigentlich erst durch mühsames Tieferforschen, vor allem durch das allmähliche Bloßlegen der ethischen und religiösen Hintergründe und Zusammenhänge zum Vorschein kommt.

Aber gerade das ethische Moment ist aus diesen primitiven Kulturäußerungen der Eingeborenen noch wenig herausgeschält worden. Richard Mohr hat in neuester Zeit anfängliche «Untersuchungen über Sexualethik ost- und zentralafrikanischer Volksstämme» versucht [16] und kommt auch zum Schluß, daß die Ethnologie zwar in den letzten Jahrzehnten eine ganze Anzahl von Äußerungen menschlicher Kultur und Gesittung zum Gegenstande mehr oder weniger spezifizierter Einzeluntersuchungen gemacht hat, aber dabei habe «noch wenig Beachtung gefunden die moralische Idee oder die Ethik der Völker, mit denen es die ethnologische Wissenschaft (und fügen wir hinzu: vor allem die Missionswissenschaft!) zu tun hat» [17].

Dabei kommen wir eben immer wieder auf dieselbe Hauptschuld zurück, daß uns noch viel zu wenig geschlossenes Forschungsmaterial zur Verfügung steht. Ich denke dabei nicht nur an die mehr an der Oberfläche liegenden Forschungsobjekte z. B. an das faktische Sexualleben der einzelnen Völker (Moralität), oder noch einen Hub tiefer an die tatsächliche Sexualmoral oder Moralgesetze dieser Völker, sondern zu tiefst an das ungeschriebene Gesetz, an das sittliche Bewußtsein dieses

---

13 In unserem Zusammenhang sei aus seinen zahlreichen Veröffentlichungen nur die eine kostbare Studie genannt: K. Th. Preuß, der Unterbau des Dramas, Leipzig (SS. 88 u. XVII Tafeln über Tänze der Naturvölker; Sonderabdruck aus: Vorträge der Bibliothek Warburg VII).

14 Dieses neuere Werk (Berlin 1933) widmet von 325 SS. 140 den Tänzen der Naturvölker; es ist das einzige, das eine meisternde Systematisierung der Primitiven-Tänze versucht, weswegen es für unsere Zwecke wertvolle Dienste leistet.

15 Jaap Koop wird im sonst umfangreichen Literaturverzeichnis des Curt Sachs (op. cit. 302—317) nicht aufgeführt, auch nicht seine auf S. 83 angekündigte «Tanzschrift». Trotzdem scheint uns das Werklein nicht ohne Bedeutung, weil es schon in damaliger Zeit den Beobachter der Primitiven-Tänze auf deren richtigen Hintergründe und Zwecke aufmerksam macht.

16 Anthropos XXXIII (1938) 782—807.

17 Ebd. 782.

und jenes Volkes überhaupt, von dem man, wie Mohr richtig betont, wissen wollte, wie es das sexuale Leben des betreffenden Volkes regelt und wie es über geschlechtliche Verfehlungen urteilt [18]. Dann könnte man allmählich durch Anwendung des ethnologischen Formkriteriums gewisse in ganz bestimmten geographischen Bezirken verbreitete Ethikelemente herausstellen. Eine allerletzte Stufe in der Forschungsmethode wäre die Anwendung des Quantitätskriteriums verbunden mit einer Kulturanalyse, wodurch man diese ethischen Typen zu bestimmten Kulturen in Beziehung setzen könnte. Das würde der einzelnen Mission schon gesichertere Anhaltspunkte geben zu gewissen Mutmaßungen für die ethische Erforschung und Behandlung ihrer eigenen Völker. Heute sind wir noch nicht so weit, für unser spezielles Forschungsobjekt teilweise oder vielfach noch nicht einmal auf der untersten Forschungsstufe angekommen, nämlich bei der exakten Kenntnis der physischen Gegebenheiten, d. h. der Kenntnis, wie überhaupt in diesem und jenem Stamm konkret getanzt wird, von zuverlässigen ethischen Reflexionen und Schlüssen also noch gar nicht zu reden.

Prinzipiell lehrreich und wegweisend, eventuell anspornend mögen für den mit unverdrossener Zähigkeit forschenden Missionar folgende Feststellungen auf die Frage sein, warum gestaltet sich durchschnittlich die Erforschung unseres Gegenstandes so mühsam und schwierig? Abgesehen von vereinzelten rühmlichen Ausnahmen in einigen Missionsgenossenschaften, besonders in der Gesellschaft der Steyler Missionare, haben sich erstens einmal für die ethnologische Erfassung des Missionsobjektes vor allem Laien-Forscher, angefangen vom durchaus ernst zu nehmenden Fachwissenschaftler bis hinab zum Globtrotter, eingesetzt. Das birgt zwei große Schwierigkeiten in sich: die Unzuverlässigkeit und Mannigfaltigkeit der verschiedenen Weltanschauungen der jeweiligen Forscher; ferner die fast unüberbrückbare Kluft zwischen dem Ethnologen, meist Europäer, und dem Eingeborenen.

Jeder einfache Missionar weiß darum, wie ungeheuer mißtrauisch der Schwarze gegenüber dem Weißen ist, speziell hinsichtlich seiner althergebrachten Stammesbräuche. Die mißtrauische Verschwiegenheit geht oft so weit, daß selbst Katechumenen, ja sogar vieljährige Christen den Missionaren gewisse Stammesbräuche, besonders bestimmte Tanzriten geheim halten [19].

Ich habe mir auf meiner ostafrikanischen Studienreise (1934/35) von verschiedenen Missionaren sagen lassen, daß es den meisten europäischen Tanzbeobachtern auffällt, wie auf dem Höhepunkt gewisser Tanzrhythmen bestimmte Partien in Gegenwart von Weißen verlegen und unbeholfen weitergeführt würden, sodaß man merken müsse, daß etwas ausgelassen sei. Gründe für dieses Verhalten der Eingeborenen wurden mir durchschnittlich zwei angegeben: das instinktive Bedürfnis der Schwarzen, gewisse Sexualintimitäten wie erregte Umarmungen, sogar ev. vorkommende Koitusversuche vor Fremden zu verbergen. Der zweite Grund bezieht sich mehr darauf, daß die Schwarzen vor den Europäern überhaupt anders tanzen als dort, wo sie sich ganz unbeobachtet unter sich fühlen, angeblich deshalb, weil sie beim Weißen kein Verständnis für ihre primitiven Tanzarten vorzufinden glauben, sich fürchten, ausgelacht zu werden, sich vor der höhern und modernen Kultur beschämt und minderwertig vorkommen [20]. Stellt der Europäer bei seiner Beobachtung noch ausdrückliche

---

[18] Ebd. 783.

[19] Durchgehende Auskünfte seitens der Missionare verschiedenster Genossenschaften; cfr. Anthropos 1914, 54.

[20] Für den 1. Grund spricht auch der Umstand, daß die Eingeborenen z. B. über obszöne Gesangstellen der Tänze keine Auskünfte geben. Eine Belegstelle findet sich gerade auch im oben angezogenen Artikel über den Geistertanz Bufumu: «Was die Gesänge selbst angeht, so sagt jedermann, daß sie voll von unanständigen und schlüpfrigen Stellen und Wendungen sind. Deshalb will sie auch niemand dem Fragesteller wiederholen. Als weniger anstößigen Gesang hat man mir folgenden

Forschungsfragen, dann steigert sich für gewöhnlich noch das Mißtrauen des Eingeborenen, weil er ganz instinktiv voraussetzt, daß der Weiße schon alles wisse, und darum erscheinen ihm besondere Fragen als verdächtig [21].

Im Hinblick auf dieses Mißtrauen der Eingeborenen sind darum die Auskünfte und Berichte vorübergehender Reisender sehr oft am wenigsten zuverlässig, weil sie sich auf mehr oder weniger geschicktes Ausfragen der Eingeborenen stützen müssen [22]. Versucht man mit Trinkgeldern gewisse Verlautbarungen den Negern zu entlocken, dann steigert man dadurch wohl die Aussagefreudigkeit der Befragten, aber keineswegs die Zuverlässigkeit der Auskünfte, denn um des lieben Geldes wegen gibt der Schwarze jede für den Augenblick zufriedenstellende Auskunft [23]. So erscheinen für die Erforschung der Eingeborenengebräuche jene Personen als die kostbarsten, die lange Zeit bei ein und demselben Stamme sich aufhalten, besonders die Missionare, die mit der Zeit naturgemäß bis in intimste Bereiche hinein das Vertrauen der Eingeborenen genießen.

Und doch sind auch die Berichte der Missionare mit großer Vorsicht aufzunehmen, weil das von Missionaren zusammengetragene Tatsachenmaterial wenig systematisch, vor allem ohne ethnologische Schulung und Kenntnisse beobachtet und gesammelt wurde. Oft ahnt der Missionar bei seiner Forschung noch gar nicht, worum es eigentlich geht, sieht, wie viele andere Beobachter, bei den meisten Tänzen nur profan-bürgerliche Belustigung und Unterhaltung. Wer wollte auch hinter einem einfachen Hochzeitstanz einen magischen Fruchtbarkeitstanz vermuten? — Auf der Suche nach dem sittlichen Gehalt und Niveau der Tänze halten ferner manche ihr Auge nur nach der sexualen Richtung, nach dem «sittlichen» Standpunkt im eingeengten Sinne offen und übersehen das ganze unheimliche Gebiet des magisch-heidnisch Religiösen. — Gehen sie aber richtig den gesamten sittlichen Belangen nach, dann betrachten sie Moral und Moralität der Primitiven wiederum nur vom weit entwickelten Standpunkt christlicher und europäischer Ethik und analoger Situationen Europas aus und denken so ohne jedes warnende Ahnen an der Denkweise und Weltanschauung der Primitiven vorbei. Um überhaupt die Struktur dieser Eingeborenen-Denkweise zu entdecken, muß der Missionar sich bewußt sein, daß er ein total fremdes, aus uns selbst nicht zu schöpfendes Element sucht. Dazu ist aber ein ganz gründliches Vertrautsein mit der Eingeborenensprache bis in ihre feinsten Nuancen erforderlich, das nur nach vielen mühsamen linguistischen Studien und nach langjährigem Aufenthalt im betreffenden Sprachgebiet allmählich möglich wird [24]. Infolgedessen bleibt man selbst vielen Berichten und Auskünften der Missionare über weltanschauliche und sittliche Begriffe der Neger äußerst skeptisch gegenüber, weil sie selten in der Sprache des untersuchten Volkes aufgezeichnet sind, sondern in den im Forschungsmoment rasch übersetzten Ausdrücken der Muttersprache des weißen Forschers.

Diese knappen Feststellungen und Überlegungen hinsichtlich der Erforschung unseres Gegenstandes mögen manchem befähigten und eifrigen Forschermissionar den Blick etwas öffnen und die Anregung geben, diesen noch spärlich und sporadisch und dilettantenhaft erforschten Stoffen unermüdlich weiter nachzugehen, damit allmählich

---

genannt: . . .». Ähnliche Privatberichte von Missionaren. Vgl. auch Paul Schebesta, Wambuti die Zwerge vom Kongo 233 f. Ob Minderwertigkeitsgefühle als Hintergrund der Verschwiegenheit und des Geheimniswahrens der Schwarzen immer richtig gesehen sind, sei dahingestellt; wir werden nochmals darauf zurückkommen. Denn nicht selten ziehen die Eingeborenen ihre primitiven Tanzformen den kunstvolleren der Europäer vor, weil eben ihre Tänze vielfach nicht Belustigungs-, sondern magische Zwecke verfolgen, um mit der Geister- und Dämonenwelt in Verbindung zu treten (cfr. nächste Nr. der NZM; ferner Jaap Koop op. cit. 79 f.).

21 Anthropos 1914, 54.

22 Anthropos 1938, 784.

23 Eigene und durchgängige Erfahrungen der Missionare.

24 Besprechungen mit lic. theol. P. Walbert, O. Cap. in Freiburg, der eine Dissertation über «die religiöse Terminologie des Kisuaheli» in Vorbereitung hat; cfr. AFER, Juni 1939, p. 154; La Mission et les joies populaires 1938, p. 55.

doch noch zuverlässigere Aufschlüsse gegeben werden können [25]. Inzwischen wollen wir hier, wie wir es eingangs erwähnten, an mehr primitive, grundlegende Versuche herantreten; nicht mit modernsten Forschungsmethoden, um sichere Nachweise kulturethischer und psychologischer Zusammenhänge zu erbringen, wozu es selbstverständlich ein möglichst lückenloses Erfassen des einschlägigen Materials erheischte. Wo wir konkrete Tanzarten und -riten anführen, handelt es sich lediglich um Beibringung von Beispielen zur Illustrierung ethischer Gegebenheiten. Um nun imstande zu sein, ein einigermaßen kompetentes Urteil über die Moralität einzelner Tänze zu fällen, muß man naturnotwendig ihre näheren Einzelheiten nach der physischen Wirklichkeit zuerst kennen lernen [26]. Dem Objectum morale liegt das Objectum physicum zugrunde.

II. Die afrikanischen Eingeborenentänze in ihrer physischen Erscheinung.

Was die Beobachter der Eingeborenentänze, und zwar Missionare wie Kolonisten und Laien-Ethnologen, neben dem äußeren Tanzritus noch am ehesten wahrnehmen, das sind die Tanzanlässe. Dabei sind sich alle einig, daß der Schwarze Afrikas nicht nur eine unbändige Vorliebe und Neigung zum Tanzen hat, sondern geradezu eine Tanzleidenschaft und Tanzwut [27]. Die Bemerkungen «beim kleinsten Ereignis Tanz», «Tag und Nacht Tanz», «ein Trommelschlag und die Tanzwut fährt ihnen in die Glieder», «Tanz auch nach der größten Ermüdung» u. ä. finden sich immer und immer wieder so oder anders in den Berichten über die Tänze der Eingeborenen. Tatsächlich haben wir seinerzeit auf unsern vielen Safaris (Fußreisen) durch ostafrikanische Dörfer und Steppen kaum jemals eine Nacht ohne mehr oder weniger von uns entfernten Tanzlärm und Ngoma-Trommel erlebt.

Auf eine Charakterisierung oder Einteilung der Tanzanlässe brauche ich mich hier noch nicht einzulassen. Es genügt, die beiden Arten der öffentlichen und der privaten zu nennen. An großen öffentlichen Festen wird nämlich regelmäßig auch Gelegenheit zu öffentlichen Tänzen geboten wie z. B. an Stammesfesten, besonders Tagen der Beschneidung, Mädchenweihe, Siegesfeier, Mondwechsel usw., in islamisierten Gegenden an mohammedanischen Festen, dann an Festen der eingeborenen Königsfamilie (Geburt, Tod, Gewinnung eines Prozesses usw.) [28], am Häuptlingsfest, an Staatsfeiertagen der Kolonialmacht, z. B. am englischen King's Day, ferner am Saatfest [29], Erntefest, soweit dies öffentlich gefeiert wird (Dreschfest) [30], Frühlingsfest, in christlich beein-

---

[25] In diesem Zusammenhange wird u. a. vielleicht manchem Missionskandidaten die unschätzbare Bedeutung unseres missionswissenschaftlichen Institutes zu Freiburg klarer werden, das mit seinen fachmännisch erteilten missionswissenschaftlichen und ethnologichen Kursen dem angehenden Missionar die nötige geistige Ausrüstung zur gründlichen u. fachsicheren Erforschung des Missionsobjektes vermitteln möchte.

[26] Cfr. Anthropos IX (1914) 53.

[27] Durchgehende Berichte in der bisher angegebenen Literatur, sowie auf meiner Ostafrika-Studienreise. «Ce qui passionne les Noirs, qu'ils soient nés en Afrique ou en Amérique, c'est la danse. Il n'y a pas de fatigue si extrême qui puisse les contraindre à s'en abstenir. Ils se transportent à de grandes distances, quelquefois au plus profond de la nuit, pour satisfaire cette passion» (Afer 1939, 149 S.).

[28] Chronique trimestrielle MA 1906, 654.

[29] Ibid. 1892, 381.

[30] Ibid. 1885, 403.

flußten Gegenden auch an Weihnachten, Neujahr, Ostern usw., unter Katholiken auch nach gewissen kirchlichen Anlässen, z. B. nach der Fronleichnamsprozession [31] oder nach der Ankunft der europäischen Missionare oder Missionsschwestern [32] usw.

In Dar-es-Salaam treten bei diesen öffentlichen Anlässen die einzelnen Völkerschaften, z. B. die Manjema, die Wasaramo usw. auf dem großen Tanzplatz «Mnazi manoja» («Wo eine Palme stand»), fast immer voneinander getrennt in besonderen Stammestänzen auf [33], in Lindi herrscht dagegen mehr das Klubwesen der reinen Suaheli vor, wo die einzelnen Gesellschaftsschichten scharf voneinander geschieden sind und darum an verschiedenen Plätzen der Stadt tanzen. Im Innern Ostafrikas lassen sich vielfach Stammesunterschiede auf Grund der Tänze überhaupt gar nicht mehr feststellen; vielmehr herrscht bei den meisten Völkerschaften nur so eine Art Stimmungstanz vor, der einfach Freude oder Trauer zum Ausdruck bringen soll. Ursprünglich weisen zwar diese Stimmungstänze Formen auf, die sicher von einem bestimmten Stamme aus ihren Ausgang nehmen, aber heute «international» geworden und über das ganze Land verbreitet sind. Höchstens unter den Frauen hat sich noch eine allerdings weit verbreitete Sonderart der Ngoma, die sogenannte Liquata erhalten, die sich als Tanzreigen rhythmisch unter Händeklatschen abspielt [34].

Als Tanzanlässe privater Natur werden gewöhnlich größere und kleinere, ja kleinste Ereignisse innerhalb eines Familien- oder Bekanntenkreises gemeldet, wie z. B. Geburt, Krankheit, Genesung, Verlobung oder Hochzeit, Abschied und Wiedersehen, Jagd, Diebstahl, Geldverlust und -verlegenheit, Anstellung oder Entlassung eines Katechisten, ein Schweine-Essen usw. [35], sodaß man ruhig sagen kann, der Schwarze tanzt bei jedem Anlaß, der nur ein bißchen aus dem Niveau des ganz Gewöhnlichen und Alltäglichen herausragt. Weule faßt das vergleichend so zusammen: «Der Neger muß wohl tanzen! Wie der Deutsche, sobald ihn nur irgend etwas über das Stimmungsniveau des Werktages hinaushebt, den unbezwinglichen Drang zum Singen in sich fühlt, so schart sich der Neger bei jeder Gelegenheit zu seiner Ngoma (Tanz) zusammen» [35a].

Daraus erhellt nach verschiedenen Richtungen, was für eine ungeheure Rolle der Tanz bei den Eingeborenen Afrikas spielt. Dennoch sind im Grunde die Themen begrenzt. Denn als Ziel erscheint überall das gleiche: Leben, Kraft, Fülle, Gesundheit. Das schafft in der ganzen Mannigfaltigkeit doch wieder Tendenzen zur Einheit, sodaß sogar häufig ein Tanz für den andern stehen kann, z. B. der Waffentanz für

---

31 Ibid. 1906, 657.

32 Ibid. 1908, 171.

33 Mündliche Berichte von P. Guido Käppeli, Ex-Sup. Reg. von Dar-es-Salaam; K. Weule, Ethnographische Forschungsreise 15.

34 Karl Weule, a. a. O.

35 Afer 1939, 153, und Joies populaire 50. «S'il n'y a pas de raison spéciale, ils en inventent une quelconque ou dansent tout simplement par passion de la danse» (ibid.); Sachs, Weltgeschichte des Tanzes 2.

35a Negerleben 84.

den Hochzeits- und für den Mädchenweihetanz, der phallische Tanz für den Regen- und für den Leichentanz, der Sonnen- für den Medizintanz [36]. Das läßt bereits ahnen, wie schwer oft die moraltheologische Beurteilung gewisser Tänze wird, da eventuell ganz harmlosen Rhythmen und Riten zu verurteilende Ideen und Absichten zugrundeliegen können.

Einiges Licht auf den ethischen Gehalt der Eingeborenentänze wirft auch schon die ganze äußere Vorbereitung und Aufrüstung dieser Tänze. Eine der näheren Vorbereitungen auf den Tanz ist das Zubereiten des Pombe, einer Art Bier, das die Schwarzen aus Reis oder Mais oder Hirse oder auch Bananen, zuweilen noch unter Beimischung von Palmwein herstellen. Die Zubereitung dieses sehr berauschenden Negerbieres kann für größere Tanzanlässe 5—6 Tage in Anspruch nehmen [37]. Wenn einzelne Berichte von sonstigen Vorbereitungen reden, die sich auf mehrere Monate erstrecken sollen, dann handelt es sich in der Regel um Tänze religiös-magischer Art, meist um Geistertänze, auf welche die betreffenden Geister erst noch beschwichtigt werden müssen [38]. Längere Vorbereitungen erheischen auch die Erntetänze, auf welche oft große Mahlzeiten für Verwandte, Bekannte und Erntehilfskräfte zubereitet werden; z. B. die Wamatumbi im Hinterland von Kilwa dehnen ihre Tänze nach der Ernte auf ca. drei Monate aus, zehren in dieser Zeit gewöhnlich den ganzen Ernte-Ertrag wieder auf und leiden hernach eigentliche Hungersnot [39].

Als Tanzbekleidung ziehen sich die Schwarzen die schönsten Kleider und den schönsten Putz und Schmuck an, den sie überhaupt nur auftreiben können. Nicht selten machen darum z. B. die Missionare in der katechetisch-praktischen Unterweisung über die Sonntagsmesse ihre Katechumenen darauf aufmerksam, sie sollten sich für den Gottesdienst kleiden und schmücken wie für den Tanz. Es ist eines der farbenprächtigsten Bilder, wenn auf dem geräumigen Tanzplatz die Schwarzen in ihren buntesten und geblümtesten Tüchern und mit ihren Armspangen, ihrem Hals- und Ohrengeschmeide, ihren Fellbehängen und ab und zu mit stolzen Kopfbüschen zusammenströmen und alles in farbenfrischer Lebendigkeit durcheinander wogt und wallt [40].

Eine große Rolle in der Tanzaufrüstung spielt die Maske. Die Tanzmasken lassen sich fast sämtliche auf die drei Gruppen der Menschen-, der Geister- oder Teufels- und der Tiermaske zurückführen. Unter den Menschenmasken finden sich neben den Gesichtsmasken auch ab und zu ganze Brust- und Bauchmasken, besonders den Frauenkörper nachahmend, die mittels Schnüren an meist rotbunten Katunstoffen befestigt und von dem Träger an seiner vordern Rumpf-

---

36 Cfr. Sachs, a. a. O. 38.

37 Mündliche Mitteilungen der Kapuziner-Missionare von Dar-es-Salaam; Afrika-Stimmen 1938, 52.

38 Ebd.

39 Mündliche Mitteilung von P. Guido Käppeli, Cap. — Hungernd ziehen sie dann im ganzen Land umher und sagen einfach: Unsere Väter hatten es auch so (ders.).

40 Weule, Negerleben 432 f.; in der Nacht, besonders im Wald, finden aber auch Nackttänze statt (Mündl. Berichte von Missionaren verschiedener Genossenschaften).

seite getragen werden [41]. Eine gute Übersicht über die Makonde Masken in Ostafrika, die aus verschiedensten photographischen Tafeln zu schließen, eine typische Afrika Maske sein dürfte, gibt Weule in seinen wissenschaftlichen Forschungsergebnissen: «In der größeren Mehrzahl stellen sie das Frauengesicht dar, ein kleinerer Teil Männergesichter; ein weiterer Teil die Darstellung des bösen Prinzips, des Scheitani oder Satans. Der letzte kleine Rest endlich sind Darstellungen von Tierköpfen. Verhältnismäßig wenige Masken sind naturalistisch, meist herrscht ein gewisser Schematismus vor. Porträtmasken wurden nur 3—4 verkauft, darunter das Porträt des Hamodi, eines Makondi-Großen der im letzten Aufstand eine große Rolle gespielt haben muß» [42].

Das Schematische oder das «Rohe», wie sich Weule ausdrückt, darf aber keineswegs bloß auf Unfertigkeit und Unbeholfenheit der afrikanischen Eingeborenenkunst zurückgeführt werden. Das könnte verschiedenerorts ob des harmlosen Äußeren über tiefere religiös-magische Hintergründe hinwegtäuschen. Preuß warnt eigens davor, die Methoden mancher rationalistisch eingestellter Forscher zu befolgen, die Tiermasken etwa aus den Jagdmasken herzuleiten und die Geistermasken etwa daraus zu erklären, daß Verhüllungen des Gesichtes, und auch menschenähnliche Gesichtsmasken zuweilen dazu dienen, vor dem Anblick eines Geistes zu schützen [43]. Selbstverständlich gibt es Völker z. B. in Zentralaustralien oder in Kalifornien, wo sich der Jäger in der Fellumhüllung des zu jagenden Tieres oder eines andern seiner Beute unaufällig nähert, um den todbringenden Pfeil mit umso sicherem Erfolg entsenden zu können. Aber wir finden diese Tiermasken nicht nur bei Jäger- und Fischervölkern, sondern auch bei Hackbaustämmen. Und Preuß macht vor allem auch auf die Tatsache aufmerksam, daß bei mimischen Tierdarstellungen nie ein Tier als «Jagdmaske» auftritt, sondern nur als solche Tiere, die man jagt oder die besonders magische Kräfte haben [44]. Es öffnen sich also hier die Horizonte für das Magische und die helfenden Zauberkräfte. Wir werden im Kapitel der moraltheologischen Beleuchtungen wieder darauf zurückkommen. Auch das Anziehen von Tierfellen zu Tänzen, läßt sich in den meisten Tiertänzen, ohne daß diese Sitte notwendigerweise immer von totemistischen Anschauungen herrührt, auf das Schutztier zurückführen, um gewisser magischer Kräfte und Eigenschaften der Tiere teilhaftig zu werden [45].

Eine ganz spezielle Tanzart sind die Phallustänze [46], wo für gewöhnlich die Tänzer riesengroße, aus Bast gedrehte Phallen mit Testikeln an den Leib drücken und zunächst im Geschwindschritt mit vorgebeugtem Oberkörper hintereinander her tanzen. Plötzlich springen sie unter heftigen Koitusbewegungen, indem sie leicht über die Phallen streicheln, unter schnalzenden Lauten mit den Fingern darauf klopfen und pustend mit der Hand wehende Bewegungen machen, wie wenn sie etwas in die Lüfte streuten; der ruckweise ausströmende Samen wird überallhin verbreitet. Auch hier liegen wiederum magische Ideen zugrunde, wobei diese tanzenden «Dämonen» wohl aber nicht als solche

41 Karl Weule, Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnograph. Forschungsreise in den Südosten Deutsch-Ostafrikas 113.

42 Ebd. 111 f.; vgl. die photographischen Tafeln von Preuß a. a. O. und in andern ethnol. Werken; dasselbe berichtet Weule für weitere Gebiete Ostafrikas in: Negerleben in Ostafrika 443 f.

43 Preuß, Unterbau des Dramas 15.

44 Ebd.

45 Ebd. 31.

46 Sie werden allerdings weniger von Afrika, als vielmehr von den Indianern Amerikas (Nordwest-Brasilien) berichtet (Preuß a. a. O. 35; Sachs, Weltgeschichte d. Tanzes 64); hingegen sind anderseits die stark «sexual» betonten Tänze in Afrika noch ganz ungenügend erforscht.

der Fruchtbarkeit an sich gedacht sind, sondern der Hauptgedanke ist der Same als magisches Mittel zur Vertreibung des Krankheitsstoffes, selbst in Pflanzungen. In etwa äußerlich ähnlich, inhaltlich aber total verschiedene, nämlich nicht magische, sondern sexuell dominant geführte Tänze meldet Passarge aus der südafrikanischen Kalahari, z. B. den Elandbullentanz anläßlich der ersten Menstruation eines Mädchens, in dessen Beisein dieser erotische Tanz im Gänsemarsch aufgeführt wird, oder den Duckertanz beider Geschlechter, der den brünstigen Ducker-Bock nachahmt, oder den Pfautanz oder auch den Stachelschweintanz, in dem der Häuptling schließlich mit einer von den im Kreise tanzenden Frauen öffentlich den Beischlaf ausführt [47]. Bei all diesen Tänzen, in denen Masken oder sonstige Verkleidungen verwendet werden, kommen sozusagen durchgehend nur männliche Tänzer in Frage.

Etwas vom allerwichtigsten, das zum begleitenden Zubehör des afrikanischen Tanzes gehört, ist die Trommel [48]. Im Kisuaheli-Sprachgebiet hat die Trommel, «Ngoma», dem Tanz direkt den Namen zu geben vermocht. Im weiteren Sinne bedeutet ngoma jede Festlichkeit, die zum Klange dieser Trommel gefeiert wird, meist eben wiederum der Tanz [49]. Von den beiden führenden Trommelarten sind in Afrika die liegenden Schlitztrommeln als Idiophone weniger oder kaum bekannt. Die afrikanische Trommel ist die Stehtrommel, soweit sie die entsprechende Größe hat, auf alle Fälle die Felltrommel oder das Membranphon mit den bekannten formalen Bestandteilen aller Felltrommeln, nämlich dem Trommelfell als Klangerzeuger, dem Trommelkörper als Resonator, der Trommelspannung als der die beiden genannten verbindenden Technik [50].

Im Gegensatz zu dem material- dh. umweltbedingten Trommelfell zeigen Trommelkörper und Trommelspannung eine große formale Variabilität. Hinsichtlich des Trommelkörpers finden wir in Afrika Kessel-, Kalebassen-, Topf-, Kokus-, Sanduhr-, Konus-, Mörser- oder Bechertrommeln, ferner einfellige und zweifellige Zylinder- und zweifellige Fußtrommeln; in jüngster Zeit, unter dem degenerierenden, entwurzelnden Einfluß europäischer Zivilisationsausläufer auch Benzinkübel-, Blechkisten-, Zement- und Ölfässertrommeln, gemäß der durchschnittlichen Einstellung des Schwarzen: Je mehr Lärm, desto beliebter! — Was die Trommelbespannung anbelangt, handelt es sich gewöhnlich um Nagel-, des besondern Holznagelspannung; daneben gibt es aber auch Kassai-, Schnurpflock-, Keilring- und Ring-, Schnur- und Klebespannung [51].

---

[47] Preuß, a. a. O. 10, bes. die photograph. Abb. 1.

[48] Vgl. Wieschhoff Heinz, Die afrikanischen Trommeln und ihre außerafrikanischen Beziehungen, herausgeg. von L. Frobenius II. Bd. der «Studien zur Kulturkunde», Stuttgart, Strecker u. Schröder 1933.

[49] Weule, Negerleben 84.

[50] Anthropos XXIX (1934) 561; s. ob. Anm. 48.

[51] Ebd.; diese letzteren Arten sind vor allem im Nordosten Afrikas heimisch, wobei die Frobeniusschule sie nach ihren bekannten Kulturkreisen gruppiert: in der hamitischen Kultur Topftrommel mit Topf- und Klebespannung und Lederfell; in der äthiopischen Kultur: Zylindertrommel und Keilringspannung, dabei vielfach Reptilhäute; in der süderiträischen Kultur: Mörsertrommel mit Keilringspannung, aber auch Rahmentrommel mit Nagelspannung u. Sanduhrtrommel mit Schnurspannung; in der norderiträischen Kultur: Bechertrommel mit später durch Klebespannung verdrängter Keilringspannung; usw. (Anthropos a. a. O. 562); ob man mit der Zeit nicht aus solchen kulturzugehörigen Tanzgeräten auf kulturzugehörige Tanzarten schließen kann? Wenigstens dann, wenn an einzelnen Orten genügend Angaben gesichert sind, um die unbekannte X zu finden?

— Die afrikanische Trommel ist in verschiedenen Größen im Gebrauch; erstens einmal die übermannshohe Trommel, die mit Schlegeln oder Stöcken bedient wird und neben welche ein Podium für den Trommler aufgestellt werden muß. Dann die mittlere, die Fußtrommel, die zwischen den Beinen festgehalten wird, und schließlich die kleinere, die die Trommler unter dem Arme tragen. Entsprechend diesen verschiedenen Größen werden sie aus dicken, mittleren und kleineren Baumstammstücken verfertigt, indem diese ausgehölt und meist mit Büffel-, Kuh- und Ziegenfellen überspannt werden; die mittleren und kleineren Trommeln werden mit der Hand angeschlagen [52]. Außer diesen Schlagtrommeln, wo die Membranen durch Hand oder Stock in Schwingung versetzt werden, kennt man in Afrika noch eine Art Reibetrommel z. B. dicke Bambusrohre, über welche Stäbe gestrichen oder Schnüre gerieben werden, was einen ungeheuren, geradezu fürchterlichen Lärm erzeugt [53]. Neben den Trommeln benützen die Neger für ihre Tanzfeierlichkeiten auch Flöten, Pfeifen und eine Art Blechtrompeten, soweit sie sich diese letzteren verschaffen können.

Aus diesem knappen Überblick dürfte jetzt schon sichtbar werden, wie im afrikanischen Tanze zwei Richtungen zusammenlaufen: eine von der roheren, banaleren, niedrigen Trieb- und Instinktseite und eine andere vom feineren und höheren und künstlerisch-ästhetischen Empfinden her. Auf diese Tatsache werden wir bei der moraltheologischen Beurteilung an Ort und Stelle wieder zurückkommen müssen. Das Rohe, Laute und Monotone im afrikanischen Trommelspiel darf den Europäer nicht allzu einseitig zu Ungunsten des afrikanischen Tanzes beeindrucken. Wenn man dem Neger zulauscht, wie er am Feuer seine Trommel auf die Begleittrommeln und -instrumente abstimmt, harmonisiert, gespannt horchend und auf das Schlagfell seiner Trommel klopfend, dann spürt man bereits eine gewisse tanzmusikalische Begabung des Negers heraus. Und über das Trommelrühren selber schreibt Weule: «Der Ngomaschlag ist eine Kunst, die gewiß nicht jeder lernt. Es ist nicht gleichgültig, ob die Hand mit der ganzen Innenfläche oder den Fingerspitzen allein auf das pralle Fell niedersaust, oder ob die untere oder obere Knöchelreihe der geballten Faust den Ton hervorbringt. Auch dazu gehört sicherlich eine Begabung. Auch wir Europäer bleiben bei dem Takt und Rhythmus dieses Ngoma-Schlages durchaus nicht kalt. Unwillkürlich fängt auch der Europäer an, mit den Beinen zu wippen und zu knicken» [54]. A. Cureau, alt Gouverneur vom Französisch Kongo, beschreibt in seinem Buche «Les Soviétés primitives de l'Afrique équatoriale», wie ansteckend und faszinierend, ja betäubend selbst das Monotonste des Afrika-Tanzes auf die Schwarzen wirkt [55].

---

52 Mündliche Berichte verschiedener Afrika-Missionare.

53 Ebd.

54 Negerleben 277.

55 «Le bruit cadencé entraîne les foules. La prosodie, les méloppées monotones, les refrains maintes fois répétés, les mouvements mesurés . . . en un mot tout ce qui est machinal et d'allure périodique éteint la conscience, assouplit la personnalité et provoque dans la foule un état uniforme de crédulité. Cet entraînement est tout à fait involontaire. L'imitation d'un geste répété, les hochements de tête à l'audition d'un morceau de musique bien rhythmé, la contagion d'un tic s'impose à l'attention et fait violence à la volonté. . . . Leur musique monotone à phases incessament redites, le battement continu des tambours, l'alternance infatigablement répétée d'un chant . . . durant des nuits entières, voilà tout ce qu'il faut pour amener promptement ces faibles cervelles dans l'état que je viens de décrire. . . . Le but, c'est l'ivresse. Les primitifs ont depuis longtemps remarqué le côté extraordinaire de cette demi-folie» (Op. cit. 384 ss.).

Ebenso monoton, wenn nicht langweilig und einfältig kommen uns Europäern die begleitenden Tanzgesänge der Schwarzen vor. Stunden-, ja nächtelang kann der Vor- oder Berufssänger den gleichen kurzen Vers vorsingen, den die Tänzer im Refrain mit nimmermüder Ausdauer jeweils nachsingen. Die Tanztexte haben zum Inhalt meist ein Tagesereignis, vielfach ein unbedeutendes, aber immerhin das hervortretendste für den betr. Tag, z. B. einen besonderen Disput, einen Diebstahl, eine Geldverlegenheit, das Zahlen der Steuer, einen Todesfall, das Auftauchen eines wilden Tieres, das Bebauen des Ackers, einen Unglücksfall usw. [56]. Auch die Melodik der Tanzgesänge, soweit man von einer solchen sprechen kann, wirkt auf den europäischen Beobachter wenig anziehend [57]. Eigentlich entbehrt der Gesang wie alle Eingeborenen-Lieder einer eigentlichen Melodie, sondern es handelt sich eher um ein äußerst schnelles, oft rasendes Parlando, zu dem der Neger an dramatischen Stellen aus seinem eintönigen Reigentrotten heraustreten und sogar wild und feurig sich im Kreise drehen kann. Das ist die höchste Abwechslung in den gewöhnlichsten Tänzen, wenigstens vom uneingeweihten Standpunkt aus gesehen.

Wir werden aber noch in der nächstfolgenden Artikelhälfte einen nähern und genaueren Blick in die Tanzarten der Primitiven tun müssen, sonst könnten wir es kaum verstehen, daß der Eingeborene mit seinen Tänzen so innig verbunden, in gewissen Fällen fast unzertrennlich verwachsen bleibt und zwar derart, daß er, selbst wenn er europäische Tanzarten kennen lernt, doch immer wieder wie mit magnetischer Kraft auf seine uralten, hergebrachten Tanzarten zurückgezogen wird [57]. Schließlich liegt erst so das Blickfeld für den moraltheologischen Beurteiler offen. (Zweiter Teil folgt.)

---

[56] Les Joies populaires p. 54 s.; aus einem ganzen Heft gesammelter Tanztexte aus dem Tanganyika-Gebiet las mir P. Guido Käppeli, Cap., nebst vielen andern ähnlichen folgende vor: «Ihr habt gehört, daß Ngalava ihren Mann verloren hat und jetzt, jetzt ist sie trostlos»; «Eine Hyäne kam ans Ufer und stellte ihre Ohren»; «Du, Nangwiki, hör auf zu lügen und zu quälen, die Leute fluchen dir», «Wir wissen zu ackern, und wenn wir geackert haben, lassen wir den Kopf sinken und strecken die Beine in die Höhe», «Jedesmal, jedesmal redet er mit mir, ein Unglück, wo kommt es her — ich weiß es nicht», «Bitte, gebt mir ein Stücklein Tuch, um meine Lenden zu decken» usw. — Daß aber auch direkt obszöne Tanztexte, allerdings seltener und kaum vor europäischen Beobachtern, sondern mehr in Wald und Nacht von den Eingeborenen gesungen werden, haben wir bereits im Kapitel über die mühsame Erforschung unseres Gegenstandes erwähnt.

[57] Siehe oben Anm. 20.

Missionsrundschau

Das heimatliche Missionswesen Englands während des Krieges.

Von Father Albert Würms S.M.B., London.

Als Einführung zu diesem Thema mögen Angaben aus einem Gespräch mit Msgr. G. Telford, dem Direktor der päpstlichen Vereine der Glaubensverbreitung in England dienen. — Der «Unio Cleri» gehören ungefähr 1200 englische Priester an. Die Mitglieder rekrutieren sich vor allem aus den Reihen der jüngeren Geistlichkeit. Das «Werk der Glaubensverbreitung» und der «Kindheit-Jesu-Verein» haben während des Krieges ihre Gaben nicht nur auf der Höhe der Vorkriegsjahre gehalten, sondern ihre Einnahmen sogar verdoppelt. Sehr viel Arbeit hat dem Direktor die Ausfahrt neuer Missionare bereitet. Es hielt oft schwer, Plätze auf den Schiffen zu erhalten. Er betonte aber, daß in den Regierungskreisen das größte Entgegenkommen gezeigt wurde. Im ganzen waren es über 300 Missionare und Missionsschwestern, die durch seine Vermittlung ausreisen konnten [1]. In England selbst sind etwa 20 Missionsgesellschaften vertreten. Msgr. Telford war auch hilfreich tätig für die Freilassung von internierten Missionaren [2].

Die Anzahl der Missionare, die die einzelnen Missionsgesellschaften aussenden konnten, ist ganz verschieden. An erster Stelle stehen die Missionare von Mill Hill, die 62 Glaubensboten ihren verschiedenen Missionsgebieten zuweisen konnten [3]. Die englische Provinz der Gesellschaft Jesu ist mit 12 Aussendungen vertreten, 2 nach Britisch Guyana, 4 nach dem St. Aidan's College, Cape Province, 6 nach Süd-Rhodesien [4]. Die Weißen Väter konnten 18 Missionare aussenden, wovon die ersten zwei Schiffbruch litten (Torpedo), aber sich retten konnten und ihre Mission glücklich erreichten [5]. Den Salesianern war es möglich, neue Kräfte zu senden: nach Indien (5), nach Süd-Afrika (2), nach Australien (3); ferner noch 5 nach Malta und 3 nach Palästina [6]. Die Franziskaner-Provinz verstärkte ihre Mission in Indien durch 3 neue Patres [7]. Einige Aussendungen hatten auch die Dominikaner, die Redemptoristen

---

1 In diese Zahl sind alle Missionare, die von England ausgereist sind, eingeschlossen, auch die irischen. — Sonst wird in diesem Überblick das irische Missionswesen nicht in Betracht gezogen.

2 Besprechung mit Msgr. Telford am 25. IV. 1945.

3 Frdl. Mitteilung von Very Rev. Father H. J. O'Callaghan, Superior General, Mill Hill.

4 Frdl. Mitteilung von Rev. Father Francis Gits S. J., Herausgeber des «Missionary Magazine», früherer Missionar in Süd-Rhodesien.

5 Frdl. Mitteilung von Rev. Father G. F. Scriven W. F., Heston, Hounslow.

6 Frdl. Mitteilung von Rev. Father W. A. Ainsworth S. C., Provincial Secretary, Salesian College, Battersea, London.

7 Frdl. Mitteilung von Rev. Father A. Bonnar, Guardian, Cambridge.

und die Palottiner. Die Franziskanerinnen Missionarinnen Mariens (Franciscan Missionaries of Mary) schickten 17 ihrer Schwestern in ihre Missionen.

Der Missionars-Nachwuchs ist infolge des Krieges sehr zurückgegangen, doch wurden durch besonderes Entgegenkommen diejenigen Kandidaten, die schon im Seminar waren, vom Militärdienst dispensiert. — Dann hat sich auch die Internierung (meistens nur zeitweise) von ausländischen Missionaren begreiflicherweise nachteilig auf die Heranbildung des Nachwuchses ausgewirkt [8].

Der «Missionskreuzzug der studierenden Jugend» hat, so weit es möglich war, seine Arbeit während des Krieges weitergeführt. Sie besteht vor allem darin, das Missionsinteresse unter der studierenden Jugend zu wecken. Doch galt es, viele Schwierigkeiten zu überwinden, denn durch die Kriegsereignisse wurden viele Schulen genötigt, auszuzuziehen, wodurch die Arbeit vieler Sektionen behindert wurde. Auch die Druckerei des Missionskreuzzuges fiel den Bomben zum Opfer. Sehr rege waren vor allem die Sektionen in den Priesterseminarien (zu nennen sind vor allem St. John's, Southwark und Ushaw). Ihre Zeitschrift «Students Missionary League Bulletin» zählte vor dem Krieg 1000 Abonnenten, eine Zahl, die unter den Kriegsverhältissen auf die Hälfte zurückging [9].

Am 28. Mai konnte «Our Lady's Missionary League» das 25jährige Jubiläum ihres Bestehens feiern. Diese Vereinigung zur Unterstützung der Missionen wurde von Frau Evely Thomas im Jahre 1918 gegründet [10]. Sie bezweckt, durch die Frauen der Heimat den Missionen zu helfen. Viele Missionare und Missionen haben seit 1918 große Hilfe erfahren, dadurch daß sie Meßgewänder, Kelche und alle sonstigen nötigen Sachen für die Ausrüstung einer Missionsstation erhielten; auch die medizinische Hilfeleistung war hervorragend durch einen besonderen Zweig der Liga, die Lukas-Sektion. Ihre Zeitschrift enthält stets viele Dankschreiben von Missionaren. — Leider hat die Vereinigung ihre Gründerin, Frau Thomas verloren; sie starb am 15. März 1941 [11].

Den Verlust eines großen Missionsfreundes hatte England zu beklagen durch den Tod seiner Eminenz Kardinal Hinsley, am Feste des hl. Patrick, 17. März 1942. Großes Verdienst erwarb sich der verstorbene Kirchenfürst um die Mission als Apostolischer Delegat in Afrika. Aber auch später in seiner Tätigkeit als Erzbischof von Westminster blieb er der große Missionsfreund. «Meine Innenpolitik ist katholische Aktion und meine Außenpolitik missionarische Aktion», waren bemerkenswerte Worte in seiner Antrittsansprache [12]. Bemerkenswert ist ein Brief des Delegaten von Ost-Afrika, gerichtet an seine früheren Studenten des Englischen Kollegs in Rom: «. . . Jeder von Ihnen muß ver-

---

8 So bei den Missionaren vom göttlichen Wort (Steyl) in Hadzor, Benediktiner-Patres von St. Ottilien, Hendon, Verona Missionare, Sunningdale, etc.

9 Frdl. Mitteilung von Rev. Father L. Lewis S. J., Herausgeber des «S. M. L. Bulletin», Heytrop College.

10 Vgl. die Jubiläums-Nummer von «Our Lady's Missionary League», Sept. 1943.

11 Mgr. Telford, «The Hidden Servant». Ebd. Juni 1941.

12 John C. Heenan, Cardinal Hinsley, A Memoir, London 1943.

suchen, Begeisterung für das Missionswerk zu entfachen, wenn Sie einmal in England arbeiten. Eine sehr große Arbeit wird geleistet von unsern Priestern, Brüdern und Schwestern, hier in den abgelegenen Wildnissen des schwarzen Kontinents. Helfen Sie uns alle, so weit Sie es vermögen. Eines der wirksamsten Mittel für die Bekehrung Englands ist die höchstmögliche Hilfeleistung für die ausländischen Missionen. Die Liebe beginnt daheim, aber darf nicht dort eingesperrt bleiben» [13]. Seine Tätigkeit galt vor allem dem Schulwesen. Darüber hinaus suchte er überall zu ermutigen und anzuspornen [14]. Zum Andenken an den großen Missionsfreund im Kardinalspurpur wurde unter Führung seines Nachfolgers in Westminster eine Sammlung begonnen, deren Erträgnisse zu einem «Hinsley house» in London verwandt werden sollen. Zweck dieses Hauses soll gastliche Aufnahme ausländischer Katholiken, zumal aus den Missionsländern sein und anderseits die Schaffung eines Zentrums für soziale und internationale Zusammenarbeit der Katholiken aller Länder [15].

Ein weiterer großer Missionar starb hier in England am 18. Dez. 1943, im Alter von 79 Jahren: Erzbischof Anselm E. J. Kenealy, O. F. M. Cap., Tit. Erzb. von Ratiaria. Geboren in South Wales, wurde er Kapuziner und Redaktor der «Franciscan Annales». Er war ein großer Freund des englischen Dichters Francis Thompson, eines Mitglieds des Dritten Ordens. In die indische Mission gesandt, wurde er 1910 zum Erzbischof von Simla ernannt, resignierte 1936 und verlebte seinen Lebensabend in Crowley in Sussex in der Mitte seiner Mitbrüder [16]. Die Kapuziner konnten seit Kriegsbeginn keine neuen Kräfte mehr aussenden [17].

England hat dem missionarischen Episkopat während des Krieges zwei neue Bischöfe geschenkt. Die Fidji Inseln erhielten einen neuen Apostolischen Vikar in Msgr. Viktor Foley S. M. (Tit. Bischof von Petinesso). Er stammt aus Kent, wurde 1936 zum Priester geweiht, und mit 34 Jahren auf den Fidji Inseln zum Bischof konsekriert [18]. Der neue Apostolische Vikar gehört der Maristen Genossenschaft an, die eine Niederlassung in Devon besitzt. Sie konnte leider keine neuen Missionare aussenden, aber es warten einige Neupriester auf die baldige Ausreise [19].

Die andere neue Kraft ist Msgr. Arthur Hughes, der als Apostolischer Delegat von Ägypten und Palästina zum Bischof konsekriert wurde. Geboren in London, schloß er sich den Weißen Vätern an und wurde 1927 in Carthago zum Priester geweiht. Er wirkte einige Jahre in England, wurde 1933 nach Uganda gesandt, und arbeitete dort vorab im Erziehungswesen. Zu Beginn des Krieges wurde er zum Administra-

---

13 Ebd. p. 65.
14 Einen guten Einblick in die Missionstätigkeit des Kardinals bietet die Schrift von Herbert Keldany, H. E. Cardinal Hinsleys Travels in Africa. London.
15 JRM 1945, 79.
16 Universe, 24. Dez. 1943.
17 Frdl. Mitteilung von Rev. Father Guardian, Franciscan Friary, Crowley.
18 Universe, 8. Juni 1944.
19 Frdl. Mitteilung von Rev. Father Salmon S. M., Superior

tor des Vikariates von Äquitorial Nil und vor 3 Jahren zum Apostolischen Delegaten ernannt [20].

Vergangenen März (1945) reiste Msgr. Mathew, Weihbischof von Westminster im Auftrage Roms nach Abessinien, um dort die Schwierigkeiten zu beheben, die durch den Krieg entstanden waren (Italienische Missionare, Nationalkirche etc.).

Trotz aller Hemmnisse und Zerstörungen des Krieges konnten die einzelnen englischen Missionszeitschriften weiter erscheinen. Dazu wurden noch einige volkstümliche Missionsbücher veröffentlicht, zumal von den Weißen Vätern [21].

Abschließend kann man feststellen, daß trotz des Krieges die Missionsarbeit in England aufrecht erhalten wurde. In Anbetracht der geringen Katholikenzahl, 2½ Millionen, können wir nach den obigen Angaben (die natürlich nicht vollständig sind), wirklich von einer regen Tätigkeit im heimatlichen Missionswesen in England während des Krieges reden. Auch hier zeigt sich das englische Temperament, nicht in der äußeren Begeisterung, sondern in stiller, ständiger Arbeit.

---

[20] Universe, 9. März 1945.

[21] Es seien hier genannt: A. E. Howell, Leaves from a White Father's Diary, Bishop-King of the Brigands; F. Cuonen, Black Martyrs (über die Martyrer von Uganda) und das Kinderbuch von Fr. Scriven, W. F., Mopsy, the Adventure of a Guardian Angel. Von einem während des Krieges von Japan nach England repatriierten Steyler Missionar Fr. Van Staelen wurde geschrieben: A Missionary in the War Net. London 1945.

Zum chinesischen Gottesbegriff.

Von Prof. Dr. Gebhard Frei, S. M. B, Schöneck (Nidw.).

Die Diskussion über den rein persönlichen oder mehr unpersönlichen Sinn der chinesischen Gottesnamen hat schon zur Zeit der ersten Chinamissionare eingesetzt und auch die heutige Forschung ist noch nicht zu einem völlig einheitlichen Urteil gekommen. In den letzten Jahren sind aber beachtenswerte Beiträge zu dieser viel erörterten Frage vor allem von Seite katholischer Chinesen selbst geboten worden. An Hand verschiedener Neuerscheinungen der letzten Zeit möchte über den gegenwärtigen Stand der Frage an dieser Stelle referiert werden.

Auf der einen Seite haben wir das vorzüglich gearbeitete, umfangreiche Werk des Benediktiners Dr. Olaf Graf über den japanischen Philosophen und Reformator Kaibara Ekiken [1]. Da dieser Mann die Lehre des chinesischen Sung-Pilosophen Tschu-Hsi (geb. 1130 p. Chr.) übernommen hat, ist der mittlere Teil des Werkes zugleich auch eine Darstellung der konfuzianischen Sung-Philosophie (11. und 12. Jahrhundert). Graf kommt zum Resultat vom unpersönlichen Charakter der Weltvernunft Li und spricht Seite 233 vom Alt-Konfuzianismus sogar den kategorischen Satz aus: «Die früher nicht selten vertretene Ansicht, in den altkonfuzianischen klassischen Schriften käme, wo nicht der reine Monotheismus, so doch eine Natur- oder Vernunftreligion von bemerkenswerter Reinheit und Höhe zum Niederschlag, dürfte doch für immer überholt sein.» — Dem gegenüber hat der chinesische Abbé Dr. Tien seine Doktordissertation dem Nachweis gewidmet, daß nicht nur Ti ein persönlicher Gott ist, sondern auch der mehr unpersönliche Ausdruck Tien, Himmel, den gleichen persönlichen Gott meint, der mit Ti bezeichnet ist [2]. Der katholische Philosoph Dr. Pang widmet seine Doktorarbeit einem Vergleich zwischen dem Gottesbegriff von Malebranche und von dem eben genannten Tschu-Hsi [3]. Er kommt am Schluß seiner Arbeit zur Überzeugung von der wurzelhaften Identität von Li, Ti und Tien. Da besonders am persönlichen Charakter von Ti nicht zu zweifeln ist, ist damit indirekt auch der persönliche Charakter für Tien und Li gewährleistet. — In einem Artikel der Zeitschrift

---

1 Graf, Olaf, Dr.: Kaibara Ekiken. Ein Beitrag zur japanischen Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts und zur chinesischen Sung-Philosophie. 545 Seiten. Leiden. E. J. Brill. 1942.

2 Tien Tchéu-Kang, Dr.: L'idée de Dieu dans les huit premiers classiques chinois. Ses noms, son existence et sa nature étudiée à la lumière des découvertes archéologiques. 224 p. Fribourg en Suisse. Editions de l'Oeuvre St.-Justin. 1942.

3 Pang Ching-Jen, Dr.: L'idée de Dieu chez Malebranche et l'idée de Li che Tchou Hi suivies de: Du Li et du K'i, Traduction annotée du Livre XLIX des Oeuvres complètes de Tchou Hi. Préface de Henri Gouhier. (Bibliothèque d'Histoire de la philosophie) 130 p. Paris. Librairie philosophique J. Vrin. 6, Place de la Sorbonne (Ve). 1942.

«De Natuur» [4] kommt H. van Meurs bezüglich der Religion Alt-Chinas sogar zum Urteil: «Diese Religion war monotheistisch und besaß eine Trinitätslehre» [5].

Ti und Tien.

Wir folgen zunächst, rein referierend, dem Gedankengang von Abbé Dr. Tien in seiner eben genannten Dissertation. Nach einleitenden Bemerkungen über das Leben und die Größe Kungtses, die Leitgedanken des Konfuzianismus und die vier Perioden der chinesischen Klassik, wird die Frage behandelt, welche Quellen der Untersuchung zu Grunde liegen sollen. Es sind einerseits die acht alten Klassiker, andrerseits die archäologischen Funde, d. h. Orakelknochen und Bronzen. Die Klassiker, die benutzt werden, sind folgende: 1. Shi-king, das Buch der Lieder, 2. Shu-King, das Buch der Urkunden, 3. J-sching, das Buch der Wandlungen, 4. Li-ki, das Buch der Riten, 5. Lun-Yü, die Gespräche des Konfutse, 6. Ta-hia, die große Lehre, wie das folgende eine Systematisierung der Lehre des Konfutse, 7. Tschung-yung, der Weg der Mitte, 8. Mengtse, die Lehre des Konfutsianers Mengtse, geb. 372 a. Chr. — Die Orakelknochen, von denen seit 1898 viele Tausende gefunden wurden — auch Basel besitzt eine Sammlung [6] — gehören der Tschang-Dynastie an, 1766—1122. Die Bronzen geben Zeugnis über die auf die Tschang-Dynastie folgende Tscheu-Dynastie (1122—255).

Als Namen für das höchste Wesen finden sich zwei Substantive: Ti, Herrscher, und Tien, Himmel. Meist sind diese Substantive von einem Adjektiv begleitet: Schang-ti, Höchster Herr; Huang-ti, Erhabener Herr; Huang-tien, Erhabener Himmel; Min-tien, barmherziger Himmel; Schang-tien, Höchster Himmel; Tschao-tien, Großer Himmel. Oft findet sich (z. B. im Himmelstempel von Peking) die Zusammensetzung: Huang-tien-schang-ti: Höchster Herr des Erhabenen Himmels.

Es stellt sich nun das Problem, welches der Begriffsinhalt der beiden Namen Ti und Tien ist und in welchem inhaltlichen und chronologischen Bezug die beiden Namen gegenseitig stehen. Seit dem 17. Jahrhundert sind im Wesentlichen drei von einander abweichende Theorien als Antwort auf dieses Problem aufgestellt worden. Die erste Theorie, die hauptsächlich von den alten Jesuitenmissionaren vertreten wurde, hält dafür, daß Ti der eigentliche Name des (persönlich gedachten) Hochgottes sei und Tien eine metaphorische Umschreibung. Der Gottesbegriff der Chinesen wäre also ein klar monotheistischer, Ti und Tien sind nach dieser Auffassung schlechthin identisch. Abbé Dr. Tien macht diese These kraft seines eingehenden Studiums zu seiner eigenen und es kann gesagt werden, daß sie nicht leicht einen gewandteren Anwalt hätte finden können. Auf jeden Fall sollte die entgegengesetzte Auffas-

[4] van Meurs, H.: China's oudste eeredienst en de «arbelos». De Natuur. (1941) S. 22—33.

[5] l. c. S. 31.

[6] Preiswerk-Sarasin, S.: Die chinesischen Orakelknochen in der Basler Sammlung für Völkerkunde. In: Beiträge zur Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte Herrn Dr. Fritz Sarasin zum 60. Geburtstag gewidmet von seinen Mitarbeitern und Freunden. 3. Dez. 1919. S. 59 ff.

sung in Zukunft sich ernstlich mit den dargelegten Beweisen befassen. — Die zweite Auffassung hält dafür, daß Tien der ursprüngliche Begriff für das höchste Wesen sei, das darnach nicht persönlich gedacht wurde, sondern als ein Absolutes, ein ewiges Weltgesetz oder eine Weltvernunft. Ti wäre eine Personifizierung dieses Absoluten. Es ist die Theorie der Evolutionisten. — Der Sinologe C. de Harlez trat für eine dritte Auffassung ein, daß nämlich Ti als persönlicher Gott und Tien als unpersönliche lex aeterna zwei von einander unabhängige, neben einander bestehende Vorstellungen für das höchste Wesen seien, wobei die Chinesen ursprünglich den reinen persönlichen Gottesbegriff Schang-ti gehabt hätten und die unpersönliche Vorstellung des Tien später unter dem Einfluß der Tartaren sich verbreitet hätte. Die Arbeit Dr. Tiens gilt ganz besonders der Widerlegung dieser Theorie.

Um möglichst sachlich voranzugehen, analysiert Dr. Tien gewisse Kapitel der alten Klassiker, zunächst die drei ersten Kapitel des Shu-king. Im ersten Kapitel wird Ti 14 mal gebraucht. «Ti als Name für Gott kommt nicht vor, sondern wird ausschließlich lich als Titel für den Herrscher gebraucht». (S. 68.) Tien wird dreimal genannt und bedeutet das sichtbare Firmament. Beide Ausdrücke zeigen nichts von übermenschlichem Charakter. Im zweiten Kapitel wird Ti im gleichen Sinne, wie eben erwähnt, gebraucht. Tien einmal für Firmament, einmal bereits in einem transzendenten Sinne. Im Vers 6 aber taucht «Schang-ti» auf, was ganz eindeutig den höchsten Gott bedeutet. Ferner wird von vier Arten von Opfern gesprochen, wovon die erste Art, Lei, dem Schang-ti dargebracht wird. Im dritten Kapitel figuriert Ti 18 mal, immer im Sinn von Herrscher, Tien 9 mal, dreimal im Sinn von Firmament, sechsmal im transzendenten Sinne, z. B. «Der Stolze ist erniedrigt, der Niedrige erhöht; das ist das unabänderliche Gesetz des Himmels (Tien)»; oder «Die Bestimmung des Himmels (Tien) fällt auf eure Person». Dr. Tien bemerkt: «Merken wir uns als drittes Resultat die beiden Hauptideen: die Bestimmung des Himmels und sein unabänderliches Gesetz». Bereits an dieser Stelle wird die wurzelhafte Identität von Schang-ti und Tien behauptet (S. 77), was kraft der angeführten Beweise noch etwas verfrüht erscheint.

Es folgt eine Prüfung des Shi-king auf die Begriffe Ti und Tien. Tatsächlich kann der Autor schon aus den Liedern der Tschang-Zeit eine Reihe Stellen zitieren, in denen Ti und Tien promiscue gebraucht werden. Dies ist umso auffallender, als nachher, bei Prüfung der Texte auf den Orakelknochen, die der Tschang-Zeit angehören, nur der Name Ti oder Schang-Ti sich findet und Tien eher der Tscheu-Zeit zuzugehören scheint. P. Dr. Wilhelm Schmidt, S. V. D., macht denn auch im Vorwort darauf aufmerksam, daß die Homogeneität der Tschang- und der Tscheu-Kultur vielleicht zu stark betont sei und daß gerade hier die weitere Forschung einsetzen müsse. Gerade bei den Hirten-Nomanden in Asien und Afrika sei «Gott» identisch mit «Himmel».

Auf Grund der aus dem Shi-king gezogenen Zitate kommt Dr. Tien zum vierten Resultat: «Ti, als Ehrentitel des Herrschers, findet sich nicht in diesen Gedichten. . . . Gott wird öfter Ti oder Schang-Ti als Tien genannt. Der wechselseitige Gebrauch von Ti, Schang-Ti,

Tien und ihren Attributen ist so vollkommen, daß man eine einfache Vertauschung annehmen kann; sie sind also identisch» (S. 79). Und Dr. Tien zieht die Schlußfolgerung: Ti (oder Schang-Ti) ist der eigentliche und zeitlich frühere Name, den die Chinesen Gott gaben. Tien ist metaphorischer Name für Gott, geboren aus der religiösen Scheu, Gott mit seinem eigentlichen Namen zu nennen. Es wird auf die Parallele im jüdischen Gebrauch der Gottesnamen hingewiesen. Tien wird in einem vierfachen Sinne gebraucht: als physischer Himmel, Firmament, im Gegensatz zur Erde; als Bild des Höchsten Herrschers; als innerer Nomos (Raison déterminative) alles Seienden; als Direktive alles Geschehens. (S. 82).

Dem kritischen Leser bleiben immer noch die Bedenken, ob nicht die Identität von Ti und Tien, wenigstens auf Grund der bisher vorgebrachten Beweise, etwas rasch erschlossen wird. Fast alle Zitate, in denen Tien Subjektsbegriff ist, lassen sich sinnvoll verstehen, wenn man dieses Tien mit «Himmel» = Weltvernunft oder Lex aeterna übersetzt, ohne einen persönlichen Klang in den Begriff hinein zu legen. Und wenn hie und da geschlossen wird: Von Tien als Firmament kann dies doch nicht gesagt sein, also ist «Gott» gemeint, so ist die Unterscheidung nicht vollständig; es frägt sich dann, ob ein unpersönliches Absolutes oder ein persönlicher unendlicher Gott gemeint ist. (cf. S. 99/100, oder S. 110/111). Man wird überhaupt den Eindruck nicht ganz los, daß die Texte oft im Lichte scholastischer Kategorien gelesen werden, sodaß man sich am Schlusse einer Überlegung sagt: «Man kann wohl diesen Text so verstehen. Muß man es aber?». — Wenn am Schluß des zweiten und besonders im dritten Teil eine vollständige Theologia naturalis über das Wesen und die Eigenschaften Gottes geboten wird, so mag diese bezüglich des Schang-Ti gelten; bezüglich des Begriffes Tien bleiben die gleichen Fragen offen. Im einzelnen werden folgende Eigenschaften von Ti und Tien nachgewiesen: Aseität, Geistigkeit, Allgegenwart, Erkenntnis und Vorsehung, Wille, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Einheit, Allmacht, Schöpferkraft, Gott als höchste Norm der Sittlichkeit. Wenn Abbé Dr. Tien die außerordentliche Reinheit und Geistigkeit des chinesischen Gottesbegriffes betont, die sich auch darin zeige, daß kein Bild Gottes gemacht wurde, so gilt dies vollkommen und das Werk kann in dieser Hinsicht dem Leser zur wahren Erbauung werden.[7]

L i.

Der feinsinnige Dialog, den Dr. Pang geschrieben hat, um die Gottesidee bei Malebranche und die Idee Li bei Tschu-hsi miteinander zu kon-

---

[7] Albert Drexel widmet in seiner Schrift: «Zur Entstehung und Deutung alter Gottesnamen» (Forschungen und Materialien zur vergleichenden und angewandten Lingustik, Bd. I, 1. Heft) Universitätsverlag Freiburg (Schweiz) 1945, S. 31 ff. den Begriffen Ti-Ti'en-Tien ein Kapitel. Vom etymologischen Standpunkt aus wird die Verwandtschaft von Ti und Tien betont und bemerkt: es «gewinnt die Annahme, derzufolge das chinesische Wort ursprünglich einen mehr konkreten Sinn gehabt, und etwa «Licht», «Gestirn», «Sonne» o.ä.m. bedeutet hätte, sehr an Wahrscheinlichkeit.» (S. 34.)

frontieren[8], stellt sich u. a. auch die Aufgabe, jene Mißverständnisse, die Malebranche bei der Darstellung des Li-Begriffes unterlaufen sind, zu korrigieren. Vor allem geht es um den Widerspruch, daß (nach Malebranche) Li einerseits Wahrheit, Weisheit, Gerechtigkeit ist, daß es andrerseits als ewig in der ewigen Materie befindlich nicht weise und gerecht ist (S. 8). King-tao, der im Dialog die wahre Lehre vom Li bietet, leugnet, daß dieser Widerspruch sich bei Tschu-hsi selber finde (S. 9). Die Materie sei nach Tschu-hsi nicht ewig (S. 39), sondern das Produkt aus Yin und Yang, die «unkörperlich, unwahrnehmbar, aber materiell» seien. «Je crois, en fait, que c'est le point difficile à comprendre» (S. 40). Wir würden in unserer Terminologie wohl zwischen grobkörperlich und feinkörperlich, im Sinne von «astral», unterscheiden. Yin und Yang sind «die ersten Prinzipien und die allgemeine Kraft» (S. 43). Aber «sie haben ihre Existenz von einem Sein, das über ihnen ist und von dem sie ihre Kraft erhalten» (ebd.). In der Materie (k'i) manifestiert sich das Li, das Li ist die raison d'être jedes Seienden, eine Vorstellung, die der scholastischen forma substantialis oder essentialis sehr nahe kommt. — In der ganzen Welt ist eine ewige Bewegung, ein ständiger Übergang, eine stete Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Tschu-hsi erkennt, daß diese Bewegung einen «ersten Allesbeweger» voraussetzt, wie Aristoteles formulierte. Dieser ist t'ai-ki. T'ai-ki ist ein Synonym zu Li, es ist das Li, insofern es als Ursprung und Zweckursache der ganzen Welt in Funktion ist, der Schöpfung zugleich immanent und transzendent. Der Schöpfungsprozeß ist eine creatio continua. Daß dieses Werden nicht ein chaotisches ist, sondern wunderbare Ordnung, wird bewirkt vom Tien, vom «Himmel». Hier stoßen wir auf die, aus der ganzen Arbeit sich ergebende Identität von Tien mit T'ai-ki und Li (und Ti)[9]. Es ist nicht möglich,

---

[8] Vom missionsgeschichtlichen Interesse sind die Darlegungen des ersten Dialogs, in welchem Dr. Pang nachweist, daß die Quellen zu Malebranche's Werk «Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois», von dem seine Untersuchungen ausgehen, in den mündlichen Mitteilungen zu suchen sind, die Msgr. de Lionne, erster Apostolischer Vikar von Szetschwan aus dem Pariser Missionsseminar dem Philosophen bei seinen Besuchen über die chinesische Gotteslehre zukommen ließ. De Lionne weilte, nach einem 8jährigen Aufenthalt in Siam, 13 Jahre in China und war von 1702 bis zu seinem Tode 1713 in Sachen der Konstitutionen des Pariser Seminars und der Ritenfrage in Rom und Paris tätig. — Die bei aller Ablehnung des Standpunktes von Msgr. de Lionne doch von einem verständnisvollen Wohlwollen getragenen Darstellung Dr. Pangs unterscheidet sich außerordentlich von einer Doktorarbeit seines Landsmannes Liang s-ing, Christ ou Confucius? La rencontre et le conflit entre les idées des Missionnaires chrétiens et les idées des Chinois en Chine depuis la fin de la dynastie des Ming. Paris, 1940. Abgesehen von einer aprioristisch-apologetischen Haltung kann dieser Verfasser den Missionaren keineswegs gerecht werden, da ihm nach Ausweis seiner Darlegungen und der von ihm benützten Werke, die Gedanken der Missionare nur aus einigen Bänden der Letrtes édifiantes und zweitrangigen, vielfach üblen Werken bekannt sind. Es lohnt sich daher nicht, auf dieses Buch hier näher einzugehen.

[9] «Le T'ien . . . est l'esprit céleste. Il est purement bon, il est si intelligent qu'il n'a pas besoin de penser comme l'homme. Il est le li même, mais fonctionne différemment. Il est le possesseur du li. Le li est la substance et la propriété du Ciel. Le Ciel est l'endroit d'où le li sort. Il dirige tout et commande tout. Ainsi il commande le t'ai-ki. Or, si le mouvement du t'ai-ki est continuel

im Rahmen dieses Referates allen Finessen der Spekulation zu folgen, die über die Li im Plural, die Ideen der Dinge, und das Li im Singular, das göttliche Urbild von allem, ausgeführt werden. Es ist eine Parallele zur Possibilienlehre der Scholastik, wo auch der Urbilder für alle Dinge viele sind, und doch fundmentaliter geeint in der göttlichen Wesenheit. Tschu-hsi ringt, wie ja auch die christliche Philosophie, mit der Schwierigkeit, dieses letztlich unaussprechliche Geheimnis von Vielheit und Einheit des Seins in Worten zu fassen. Es ist etwas Großes, wie auch die chinesische Philosophie aus immanenter Logik zu solch letzten Fragen vorstößt, vor denen das empiristische und positivistische Denken der Neuzeit wie vor einem Vakuum zurückschreckt. Wo immer menschlicher Geist von der Oberfläche in die Tiefe vorstößt, kommt er auf die gleichen Urfragen. Und wie die lex aeterna zugleich Norm für alles Seiende und alles Seinsollende, also die moralische Ordnung, ist, so ist auch Li zugleich moralisches Gesetz, letzter Quellgrund des Sittlichen, sodaß ein Auseinanderklaffen von metaphysischer und ethischer Ordnung, eine metaphysikfreie Ethik ein Non-sens ist. So wie nach christlicher Philosophie die lex aeterna und der persönliche Gott im Grund identisch sind, so ist auch Li identisch mit dem persönlichen Gott, Ti [10]. Dr. Pang kommt also, im wesentlichen Punkte, der uns hier beschäftigt, zur gleichen Auffassung wie Dr. Tien: der «Himmel», Tien, ist identisch mit dem persönlichen Hochgott Ti.

Nachdem man die Auffassung und die Beweisführung dieser zwei akademisch gebildeten Chinesen verfolgt hat, möchte man sagen, die Frage nach dem monotheistischen und persönlichen Charakter des chinesischen Gottesbegriffes sei ein für alle mal positiv beantwortet. Erst wenn man auch die Auffassung der Gegenseite daneben stellt, ersieht man die ganze Schwierigkeit des Problems. Im gleichen Jahre 1942 veröffentlichte nicht irgend ein Evolutionist, sondern der Benediktinerpater Dr. Olaf Graf, langjähriger Missionar in Korea, sein in der Einleitung genanntes Werk über Kaibara Ekiken, in dem er ausführlich und gründlich auf die hier in Diskussion stehende Frage zu sprechen kommt. Er ist ein gründlicher Kenner ostasiatischer Sprachen, dazu kennt und verwertet er reichlich die zum Thema bisher erschienene Literatur.

---

et éternel, c'est parce que le Ciel ne cesse pas un seul moment de décréter, c'est-à-dire, de créér le monde et aussi de le conserver.» Pang, l. c. S. 48. (Jede dieser Aussagen wird mit Texthinweisen belegt.)

10 «Tchou Hi ne refuse jamais d'admettre qu'il y a une souveraineté personnelle, et il affirme que cette souveraineté personnelle est le li même.» «Lorsque nous désignons la divine ou souveraine personnalité du li, dit Tchou Hi, nous disons qu'il est le Ciel, ou mieux encore, Ti, Seigneur du Ciel.» «En parlant de sa direction et ordonnance, on l'appelle Ti.» «Le Ti est le li même agissant en maître.» Enfin «il y a certainement un directeur et ordonnateur (du Ciel). C'est le Ciel ou Ti qui crée les êtres et les aimes à proportion de leurs capacités. C'est le t'ien ou Ti qui décrète le destin de l'homme, c'est lui qui juge notre conduite, qui récompense ceux qui sont vertueux, et qui punit ceux qui sont vicieux . . . Par conséquent, le Ciel et sûrement une personnalité souveraine ou, si vous voulez, un dieu personnel.» (Von uns gesperrt.) Pang, l. c. S. 69.

Was den Begriff L i angeht, so sucht er zunächst, seinen Sinn herauszuarbeiten und ringt um den möglichst adäquaten Ausdruck aus der europäischen Philosophie. Er anerkennt eine dreifache Grundbedeutung von Li: mehr statisch betrachtet deckt es sich am ehesten mit dem esse essentiae der scholastischen Philosophie, (S. 200), dynamisch betrachtet mit dem aristotelischen Begriff der Form (S. 201 ff), dazu ist es, sich deckend mit Tao, innere Norm für Makrokosmos und Mikrokosmos (S. 207). «Hier beginnt», sagt Graf, «die Reihe jener Identitätssetzungen in der östlichen Metaphysik, die jeden, der sich erstmals in ihre Gedankengänge verliert, unweigerlich befremden wird.» (Ebd.) Wie Dr. Pang betont auch P. Graf die Identität von T'ai-ki (= Tai-dji bei Graf) und Li (S. 211). — Nachdem diese Begriffserklärung durchgeführt ist, wird ganz scharf das Problem gestellt, ob Li persönlich aufzufassen sei und es wird betont, die Antworten seien «von erstaunlicher Divergenz» (S. 222). Auch Graf weiß natürlich um die Identität von Li mit Ti, resp. Schang-Ti. Nun aber folgen ganz neue Gesichtspunkte: einmal ist es nach Graf nicht so selbstverständlich, daß Schang-ti der eine, persönliche Hochgott ist, sondern er stellt ihn irgendwie neben andere, indem er sagt: «Nun unterliegt es keinerlei Zweifel, daß Schang-di im altchinesischen Pantheon eine personale, individuelle Gottheit gewesen ist, und nicht nur dies, er spielte darin mit dem Gott des Erdbodens und dem des (Gelben) Flusses die führende Rolle ...» (S. 225).

Während bei Dr. Tien und Dr. Pang geschlossen wurde: «Li gleich Schang-ti, dieser aber ist persönlich, also auch Li» sieht nun P. Graf in der Identifizierung von Schang-ti mit Li bei Tschu-hsi eine Entpersönlichung des Schang-ti. Er sagt: «Unsere Grundfrage ist nun die: Hat Dschu Hsi in seiner Exegese jener klassischen Textstellen, da er Schang-di keineswegs völlig preisgeben wollte, diesem seine Individualität und Persönlichkeit zurückgegeben oder hat er ihn als mit «Tiän», d. h. also mit «seinem» Tiän — das, wie wir hörten, nichts anderes war als Li — für identisch erklärt?» (S. 226). Die entscheidende Stelle der Antwort lautet bei Tschu-Hsi: «Die Aussprüche des Schiking und Schuking scheinen ein solches persönliches Wesen über uns vorauszusetzen, zum Beispiel an der Stelle, wo vom grimmigen Zorne Gottes die Rede ist. Aber auch das ist nur die Vernunft. In der Welt gibt es nichts Erhabeneres als diese Vernunft (Li), daher ist sie als Gott (Ti) bezeichnet» (S. 229). Graf nennt diesen Satz «den Schwerpunkt» von Tschu-Hsis Ausführungen (S. 230). Hier wird also geschlossen: Ti gleich Li, Li aber ist ganz eindeutig unpersönliche Weltvernunft. Man könnte gar nicht mehr deutlicher den unpersönlichen Charakter des chinesischen Gottesbegriffs herausarbeiten, als es Tschu-Hsi hier tut, in bewußter Auseinandersetzung mit jenen Stellen, die aus dem Shu-king und Shi-king das Gegenteil zu sagen scheinen. Dabei darf man nicht sagen, daß Tschu-Hsi als Aufklärer wirken wollte. Er wollte, wie jeder echte Konfuzianer, nur die genuine konfuzianische Lehre festhalten. Forke sagt von ihm: «Tschu Hsi beherrscht das gesamte Wissen seiner Zeit und ist daher sehr gut mit einem Aristoteles, Thomas von Aquino und Leibniz zu vergleichen. Am

ähnlichsten ist er wohl dem Aquinaten. Beide standen unter der Herrschaft einer festen Tradition, von welcher sie nicht abweichen durften, für Thomas war die Lehre der Kirche und des Aristoteles, für Tschu Hsi das konfuzianische Dogma die Norm der Wahrheit» [11].

Graf betont endlich, daß auch vom Begriff «Hsin» = «Geist» aus kein Beweis für eine persönliche Gottesvorstellung gewonnen werden könne, obwohl so oft vom Hsin des Tiän gesprochen werde, vom Geist des Himmels, der dies oder jenes tue. Aber dieser Geist «denkt nicht in derselben Weise wie der Mensch», und: «Der Geist bedeutet selbstverständlich den Herrscher, aber was man den Herrscher nennt, ist doch die Vernunft (Li). Außerhalb des Geistes gibt es nicht noch eine andere Vernunft und außerhalb der Vernunft nicht noch einen Geist.» (Beides nach Forke, bei Graf S. 232 f.)

Zusammenfassend sagt Graf: «Unserer Auffassung nach gelangte Dschu Hsi in diesen Fragen nicht zur letzten Klarheit und konnte nicht dazu gelangen, weil er zu einem klaren Schöpfungsbegriff im strengen Kausalsinn nicht durchgestoßen ist und den immateriellen Li zwar einen Vorrang vor der Materie als derem Quellgrund zuerkennt, ihm aber dennoch seine absolute Unabhängigkeit, sein «Aus-sich-sein» und «Für-sich-sein», um scholastisch zu sprechen, nicht zu wahren weiß. Alles berechtigt uns zur Annahme, daß er der theistischen Lösung freudig zugestimmt hätte, wenn ihn jemand vor das Problem gestellt hätte. So aber, auf den Schultern seiner Vorgänger stehend, vermag er die Fesseln der Tradition nicht ganz abzustreifen und, in den Zauberkreis von Yang und Yin hineingebannt, tastet er im Halbdunkel, tut aber immerhin mit der scharfen Waffe seines Geistes sein Bestes, die Helle eines neuen Tages herbeizuführen» (S. 233). Sehr instruktiv ist auch der Hinweis auf das Erstaunen und die gänzliche Ablehnung, die christliche Missionare bei der Verkündigung eines persönlichen Gottesbegriffes bei führenden Tschu-Hsi-Anhängern in Japan fanden (S. 335 f.). P. Graf will den reichen Inhalt jener Berichte an anderer Stelle noch auswerten.

Wer glatte Lösungen liebt, wird vom Ertrag der neuesten Forschung enttäuscht sein. Wer sich bewußt ist, wie notwendig es ist, alle Aspekte einer Frage kennen zu lernen, wird jedem dankbar sein, der eine bestimmte Seite eines Problems ins Licht rückt. Auch dies ist ein Fortschritt der Erkenntnis, wenn man die Schwierigkeit und scheinbare Unlösbarkeit eines Problems sieht. Man wird dann weniger übereilt und naiv eine dargebotene Antwort für die schlechthin richtige halten. Beim ständigen Vergleichen scheint dem Referenten allerdings P. Graf mit seiner scharfsinnigen und souveränen Art eine tiefere Wesensschau geglückt.

---

[11] Forke: Geschichte der chinesischen Philosophie, III. S. 202 (Hamburg 1938) zitiert bei Graf S. 228.

Zur Missionsliteratur der Karmeliter.

Von Dr. P. Laurenz Kilger O. S. B., Uznach.

Als ich vor 27 Jahren auf einer missionswissenschaftlichen Konferenz über das missionsgeschichtliche Arbeiten der unbeschuhten Karmeliter berichten durfte [1], konnte ich von verheißungsvollen Anfängen sprechen, die vom Spanier Florencio del Niño Jesús ausgingen, glaubte aber bemerken zu müssen, daß im Orden weder das nötige Interesse noch die nötigen Mittel vorhanden seien zu einem weiteren Ausbau. Das hat sich inzwischen gründlich geändert. Im letzten Jahrzehnt sind eine Anzahl von Veröffentlichungen erschienen, die vom Wirken der Karmeliter von 1584 an bis zur Gegenwart in einem Ausmaße und mit einer Gründlichkeit Auskunft geben, die geradezu beispielhaft sind und einzigartig dastehen unter den Orden, die in den letzten drei Jahrhunderten an der Verbreitung des Glaubens mitgearbeitet haben. Wir möchten versuchen, davon ein Bild zu geben anhand der Veröffentlichungen, die zur Einsicht vorlagen.

Bibliographie.

P. Ambrosius a S. Theresia Hofmeister, der 1915 in Schwandorf meine Untersuchungen über das römische Missionsseminar der Karmeliten in freundlichster Weise unterstützte [2], kam 1928 als Archivar in das Generalat des Ordens in Rom und hat seit dieser Zeit unermüdlich an der Erforschung und Erschließung der Karmeliter-Missionsgeschichte gearbeitet. In den Analecta Ord. Carm. Disc. (1. Jahrg. 1925), deren Leitung er 1932 übernahm, begann er 1939 eine Bio-Bibliographia Missionaria herauszugeben, die 1941 in Buchform erschienen ist [3]. P. Ambros benützt die Vorarbeiten zweier Orientmissionäre und des P. Florencio, ergänzt sie und bringt seine Bibliographie in die musterhafte wissenschaftliche Form, die P. Robert Streit in seiner Bibliotheca Missionum vorgebildet hat. Andererseits geht er über sein Vorbild hinaus, indem er in ausgiebigster Weise Archivalien verzeichnet, besonders aus dem Generalarchiv des Ordens, aus dem Propaganda-Archiv und aus dem Vatikanischen Archiv, dem er vor allem die päpstlichen Schreiben entnimmt, die Karmelitermissionen betreffen. Diese Heranziehung sonst schwer zugänglicher Archivalien ist ein großes Verdienst des Verfassers und ein großes Entgegenkommen seitens der Ordensleitung.

Die Bio-Bibliographie der Karmeliter faßt den Missionsbegriff etwas weiter als Streits BM, indem auch die Missionen in England, Irland und Holland einbezogen werden. So kommen auch die Arbeiten des Zürchers P. Benedikt Zimmermann zur Sprache, des 1937 verstorbenen Ordenshistorikers (n. 1129). Von den Heidenmissionen und Orientmissionen der Karmeliter bietet die Bibliographie einen chronologischen Spiegel: am Anfang steht die kurzlebige Kongomission 1584/85 [4], dann folgen Persien und Indien, später Angola und China; doch bleibt Südindien das größte und dankbarste Feld des Apostolates. Die Schriftstücke aus dem Archiv der Propaganda-Kongregation, wie Briefe und Denkschriften, sind nicht einzeln bei den betreffenden Jahren notiert, sondern jeweils in Gruppen unter biographischem oder sachlichem Gesichtspunkt

---

1 Würzburg 1928; ZM 1929 S. 244 f. 2 ZM 1915 S, 207—224.

3 Bio-Bibliographia Missionaria Ordinis Carmelitarum Discalceatorum (1584—1940) collecta et ordine chronologico digesta a P. Fr. Ambrosio a S. Teresia O. C. D., Romae 1940. 495 Seiten. Analecta O. C. D. XIV S. 253—348; XV S. 18—108, 162—264; XVI S. 13—140. Über den Autor vgl. n. 1529 der Bibliographie.

4 Dabei vermissen wir den Brief des Kongokönigs Alvaro II. an die Karmeliter vom 28. Sept. 1584 und den Bericht des P. Didacus a S. Sacramento an den Konvent von Lissabon aus Congo, 2. Dez. 1584, ed. in Paiva Manso, Historia do Congo, Lisboa 1877, n. LXIX S. 129 und n. LXX S. 130—132.

(vgl. n. 422). Neben den eigentlichen Missionsberichten finden sich natürlich auch die sprachlichen, geographischen und naturwissenschaftlichen Arbeiten der Missionäre, sowie ihr religiöses Schrifttum im Dienst der Mission. Dabei zeigt sich eine sehr beträchtliche literarische Leistung der Karmeliter auf allen Gebieten: so Grammatiken in 20erlei Sprachen — allein 13 malabarische Grammatiken; Werke über das indische Heidentum (z. B. n. 610); ein Viridiarium Orientale (n. 371); zahlreiche Katechismen und aszetische Werke in Arabisch, Persisch und indischen Idiomen, darunter auch eine arabische Descriptio inferni (n. 618). Disputationen für das römische Missionsseminar S. Pancrazio (n. 438) und missionstheoretische Arbeiten bezeugen die gründliche Vorbildung, die den Karmelitermissionären zuteil wurde. Jeder einzelne Autor des Ordens erhält seine biographische Skizze und das Verzeichnis seiner Schriften; der gelehrte Österreicher Paulinus a S. Bartholomaeo hat neben vielen Druckschriften einen Manuskriptenkatalog von 15 Seiten (S. 237—251). Dabei wird die Bibliographie bis 1940 gewissenhaft weitergeführt. Anhangsweise folgt ein Verzeichnis der Missionszeitschriften des Ordens und der katholischen Zeitungen und Zeitschriften in den Missionsländern, darunter 16 allein in den Malabarmissionen (1 in Malabar, 9 in Malayam). Vier sorgfältige Indizes erleichtern die Benützung des wertvollen Bandes.

Monumenta Missionaria.

Der fleißige Archivar P. Ambros begann in den Analecta O. C. D. Quellenschriften aus der Karmelitermission zu veröffentlichen, die dann separat erschienen, seit 1937 als Serie Monumenta Missionaria Carmelitana. Ebenso wie seine Bibliographie sind auch diese Editionen in lateinischer Sprache eingeleitet und erläutert. Von solchen Publikationen liegt uns als früheste vor die Chronik von Bassora (Basra am Schat el Arab) 1733—1778 [5]. Der Anfang der Stationschronik (1623—1733) war bereits in England herausgegeben worden [6]. Die Niederlassung in der Hafenstadt nahe dem Persischen Golf spiegelt so recht die Schicksale einer Schismatiker- und Mohammedaner-Mission im näheren Orient wieder. Unter türkischer Herrschaft, von den Intriguen und Kriegen der orientalischen Beamten und Fürsten umwittert, hineingezogen in die Händel und Abenteuer der holländischen, englischen und französischen Residenten, hält sich die kleine Karmelitermission mit Mühe aufrecht. Sie ist wichtig als Stützpunkt und Verbindungsplatz der persischen und indischen Mission, als Rastort für durchreisende Glaubensboten. Auf dem heißen und unruhigen Boden von Basra gibt es wenig Bekehrungen; es handelt sich eher darum, die eingeborenen und europäischen Christen vor der Apostasie zu schützen und Abgefallene in die Kirche zurückzuführen. Der Chronist P. Angelus Felix Bevagna (1733—1769) schreibt ein schwieriges Latein und oft bleibt der Sinn seiner langen Rede dunkel; schlichter und verständlicher berichtet sein Nachfolger, der Rheinländer P. Fulgentius Hartzheim.

Als erstes Heft der Monumenta Missionaria Carmelitana erschien sodann 1937 die Schrift des Savoyarden P. Ignaz über die Mission der Karmeliter in der französischen Kolonie Mahé an der Malabarküste [7]. 1722 kam der erste Karmelit nach Mahé und von da an teilten die Missionäre die Geschicke der Kolonie, hielten tapfer aus in den furchtbaren Jahren der Beulenpest und hatten große Erfolge unter den Indern. Die Einrichtung eines Katechumenenhauses, sowie die verschiedenen Notizen über den Unterhalt und den Unterricht der Taufbewerber sind beachtenswert. Die Relation ist für die Propaganda-Kongregation 1757 geschrieben von einem langjährigen Missionär und liegt im Propaganda-Archiv. Als n. II edierte P. Ambros einen Bericht von P. Paulinus a S. Bartholomaeo Weszdin über die Malabarmission gegen Ende des 18. Jahrhunderts, 1790 ebenfalls verfaßt für die Propaganda-Kongregation [8]. Von Anfang an erkennt

---

[5] Chronica Bassorensis Missionis C. D. 1733—1778 ed. a P. Ambrosio a S. Teresia, Romae 1934. 105 Seiten. Analecta VIII S. 47—68, 108—140, 203—224; IX S. 90—111.

[6] H. Gollanez, The Settlement of the Order of Carmelites in Mesopotamia, London 1927. cf. Bio-Bibl. n. 1441.

[7] De Missione Mahinensi in Malabaribus Comemntarius auctore RP. Ignatio a S. Hippolito, ed. P. Ambrosius a S. Teresia, Romae 1937. 42 Seiten. Analecta XII S. 82 bis 122. cf. Bio-Bibl. n. 592 und 1629.

man die gewandte Feder des Wissenschaftlers und Literaten, der die Orte nach der Gradeinteilung bestimmt und eine prächtige Schilderung des reichen Küstenlandes entwirft. Er zeigt auch Scharfblick in kirchenpolitischen Fragen und großes Verständnis für Missionsprobleme. Wir finden sogar eine Darstellung der finanziellen Lage der Mission, erhalten Einblick in das arme Seminar für eingeborene Kleriker mit seiner Büchernot und ins Katechumenat. So sind diese wenigen Blätter ein kostbares Stück der Monumenta. N. III ist gleichfalls eine Relation an die Propaganda, diesmal in Italienisch, erstattet von P. Valerius Landriano 1671 [9]. Es ist ein typisches Missionsschreiben aus den Scritture non riferite des Propaganda-Archivs, lebhaft und unverhüllt, wie der erfahrene Glaubensbote und Prokurator das Missionswerk sieht; auch Bekehrungsgeschichten von Schismatikern, Mohammedanern und Heiden fehlen nicht. Das letzte Heft der Reihe (n. IV), das uns vorliegt, enthält die Annalen der südindischen Mission Caruar (Karwar oder Sunkery, südlich von Goa) von 1615—1832 [10] aus der Feder des Apostolischen Vikars Franciscus Xaverius Pescetto. Es ist eine Hauschronik, ein Ausschnitt aus dem mühevollen Werk der Indienmission, dargestellt am Beispiel einer Station, die 1762 nur 600 Seelen umfaßte und jährlich ganz geringe Taufzahlen aufzuweisen hatte. So waren es in den 31 Jahren, die der Verfasser selbst in Karwar zubrachte, nur 59 «ab Infidelitate». Armut und Verfolgung, noch mehr die nicht enden wollenden Jurisdiktionsstreitigkeiten und politischen Reibereien verhinderten ein frohes Aufleben. Gerade für die Zeit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert sind diese Annalen sehr aufschlußreich.

Biographisches.

Daß die missionsgeschichtliche Forschung im Karmeliterorden stark biographisch ist, zeigt schon die Bio-Bibliographia. Auch sonst wird das Persönliche stark betont. Schön und interessant, aber nicht eben missionarisch bedeutsam ist das kleine Lebensbild des großen Missions-Forschers Paulinus a S. Bartholomaeo, geschrieben von dem «Außenseiter» Prof. L. Wetzl [11]. Das Buch ist reich an Bildern, enthält die Wiedergabe von 20 Titel- und Buchseiten aus gelehrten Werken des Paulinus. Aber Wetzl legt so sehr das Hauptgewicht seiner Untersuchungen auf das Österreichische und Lokal-Wienerische, daß für seines Helden «Reiches Tun in Indien» ganze 4 Seiten übrig bleiben.

Von höchstem Werte ist ein Werk von P. Ambros Hofmeister selbst, das den Prälaten des Ordens gilt: Hierarchia Carmelitana. Auch diese Untersuchungen sind zunächst in den Analecta O. C. D. erschienen und dann in einem durchpaginierten Bande gesammelt worden, von dem bis 1940 vier Faszikel vollendet waren. Dem internationalen Tenor der Analecta und des Ordensgeneralates entsprechend, schreibt P. Ambros Latein, ein sehr lesbares, flüssiges und klares Latein. Die Einteilung des Werkes ist eine geographische und richtet sich, da vorerst die Missionsbischöfe an die Reihe kommen, nach den Missionssprengeln des Karmeliterordens. Er beginnt mit der Kirche von Ispahan, also mit Persien [12]. Für die 1629 gegründete Diözese von Ispahan (seit 1910 Erzdiözese) wurden 6 Karmeliter als Oberhirten bestellt, die zwischen 1632 und 1932 ihr Amt innehatten. Da der Verfasser jeweils durch ver-

---

8 Notitia Topographica, Civilis, Politica, Religiosa Missionis Malabaricae ad finem saeculi XVIII. auctore RP. Paulino a S. Bartholomaeo, ed P. Ambrosius a S. Teresia, Romae 1938. 25 Seiten. Analecta XII S. 256—278. cf. Bio-Bibl. n. 756 und 1647.

9 Monumenta Missionaria Carmelitana III. Relatio de Statu atque de Fructibus Spiritualibus Missionum Nostrarum Orientis saec. XVII auct. RP. Valerio a S. Joseph, ed. P. Ambrosius a S. Teresia, Romae 1938. 46 Seiten. Analecta XIII S. 68 ff. cf. Bio-Bibl. n. 351 und 1648.

10 Mon. M. Carm. IV. Annales Missionis de Caruar PP. Carm. Disc. scripti per RP. Franciscum Xaverium a S. Anna, ed. P. Ambrosius a S. Teresia, Romae 1939. 102 Seiten. Analecta XIII S. 314 ff. cf. Bio-Bibl. n. 805 und 1664.

11 Prof. Leopold Wetzl, Der österreichische Karmelit Paulinus a S. Bartholomaeo. Persönlichkeit und Werk. Wien 1936. X und 138 Seiten.

12 Hierarchia Carmelitana seu Series Illustrium Praesulum Ecclesiasticorum ex Ordine Carmelitarum Discalceatorum opera et studio P. Ambrosii a S. Teresia O. C. D. exarata. Fasciculus I De Episcopis Ecclesiae Ispahanensis, Romae (1933). S. 1—40. Analecta VI S. 248—258, VII S. 28—37, 163—221. cf. Bio-Bibl. n. 1529.

bindenden Text auch jene Zeiten kurz bespricht, da kein Karmeliter diesem Gebiete vorstand, ergibt sich eine fortlaufende Geschichte der persischen Mission während drei Jahrhunderten, die allerdings auch die dürftigen Erfolge jener opfervollen Arbeit für den Glauben erkennen läßt. Nicht viel tröstlicher ist der II. Faszikel mit der Kirche von Babylon[13]; dort waren von 1634—1917 elf Karmeliter an der Spitze des Sprengels. Für diesen Bischofssitz in Bagdad erging 1638 eine Stiftung, die verlangte, daß der Oberhirte jeweils französischer Nationalität sei. Msgr. Bernard Duval, der an der Stiftung des Pariser Missionsseminars einen gewissen Anteil hatte (S. 54), war der erste Inhaber des dotierten Sitzes, residierte allerdings nicht viel mehr als 2 Jahre im Orient. Die berechtigte Kritik, die P. Ambros an diesem in vielen Dingen wohlverdienten Prälaten übt (S. 55), zeigt den ehrlichen und wahrheitsliebenden Sinn des Forschers. Er verschweigt auch nicht den etwas ungestümen Eifer des Oberpfälzers Msgr. Wolfgang Bock, der als Ap. Vikar 1803—1807 in Mesopotamien wirkte[14]. Obgleich die Karmeliter-Prälaten zunächst für die «Lateiner» da waren, nahmen sie sich doch auch mit echt missionarischem Sinn liebevoll der orientalischen Christen an, um Armenier und Syrier. Denn es waren (1822) nur etwa 200 Katholiken des lateinischen Ritus in Bagdad, aber mehr als 1000 Christen der orientalischen Riten (S. 95). Und gerade Armenier und Syrier schlossen sich gerne den Karmelitern an, wenn auch die Geistlichen der anderen Riten gelegentlich dagegen eiferten (S. 89 f.).

Umfänglicher und inhaltlich reicher als die Kapitel über die Orientmission sind jene, die den Karmeliterbischöfen Indiens gewidmet sind. Faszikel III behandelt die Kirche im Reich des Großmogul oder Bombay[15]. 1669 kam der Neapolitaner Petrus Paulus Palma als erster Karmeliter zur Leitung dieses Vikariates als Legat des Papstes und des Kaisers. 12 Prälaten des Ordens verwalteten den großen Sprengel bis 1856. Die Lage war schwierig, da die Portugiesen auf ihr Patronat pochten und die fremden Vikare der Propaganda nicht anerkennen wollten. Auch den Holländern und Engländern waren die von Rom ernannten Oberhirten nicht willkommen. Doch gaben die Engländer schließlich die Erlaubnis zur Niederlassung in Bombay. Bis Ende des 18. Jahrhunderts hatten die Karmeliter weitere Stationen in Surate, Karwar, Canarà, Poona und Dehli. Den einheimischen Klerus förderten sie von Anfang an, doch dankte es ihnen ein Teil desselben schlecht im Goanischen Schisma (1844). Ein gewisser Gegensatz entstand auch zwischen den irischen und italienischen Ordensmissionären. Dazu konnten die Karmeliter nicht mehr die nötige Anzahl von Missionären stellen. So wurde das Gebiet vom Orden aufgegeben (1856) und von Rom unter Kapuziner und Jesuiten verteilt. 1858 kam das wiedervereinigte Vikariat Bombay-Poona an die Gesellschaft Jesu.

Die bedeutendste Mission der Karmeliter ist jene an der Malabar-Küste. Die einzelnen Sprengel dieses weiten südindischen Gebietes — Verapoly, Mangalore, Quilon und Vijapuram — werden von P. Ambros gesondert behandelt. Der vorliegende Faszikel IV ist Verapoly gewidmet[16], das bis 1845 auch die späteren Bistümer Mangalore und Quilon umfaßte. Zwischen 1659 und 1934 haben dort 17 Missionsbischöfe aus dem Karmeliterorden gewirkt. Freilich herrschte auch hier die Spannung zwischen dem portugiesischen Patronat und den Propaganda-Missionären. Dazu kamen die politischen Kämpfe zwischen Portugiesen und Holländern, bis endlich die Engländer die Oberhand gewannen. Der einheimische Klerus vom syro-malabarischen Ritus schwankt zwischen Mitarbeit und Gegnerschaft, immer zu erneutem Schisma bereit. Dennoch gelang es den Karmeliter-Bischöfen, die Mission stetig zu fördern. Mißgriffe und Mißhelligkeiten blieben freilich nicht aus, und P. Ambros ist ehrlich genug, auch

---

[13] Fasc. II De Praesulibus Ecclesiae Babyloniensis, Romae 1934, S. 41—100. cf. Bio-Bibl. n. 1556.

[14] Als Msgr. Bock 1811 nach München zurückkehrte, zu einer Zeit, da die Klöster aufgehoben waren, wurde ihm bedeutet, er dürfe den Habit nicht mehr tragen. Da er kein Geld hatte, sich neue Kleider zu kaufen, legte er seine türkische Tracht an, was bedeutendes Aufsehen erregte. Der König rief ihn zu sich und gab ihm 100 Taler, damit er sich einen Weltpriestertalar anschaffen könne. S. 86 f.

[15] Fasc. III De Praesulibus Ecclesiae Magni Mogolis seu Bombayensis, Romae 1936. S. 101—182. cf. Bio-Bibl. n. 1605.

[16] Fasc. IV De Praesulibus Missionis Malabaricae Pars Prior: Ecclesia Verapolitana, Romae 1939. S. 183—367. cf. Bio-Bibl. n. 1660.

Schattenseiten innerhalb des Ordens offen und sachlich zu schildern, so unter dem scharfen Regiment des Münchners Msgr. Franz Sales Federl (1774—1779; S. 256—282). Hat der Verfasser schon in den ersten Heften der Hierarchia die Schriften des Propaganda-Archivs ausgiebig herangezogen, so stützt er nun vollends die Darstellung der vielfach so verwickelten Ereignisse und Verhandlungen auf die authentischen Dokumente des Archivs, ja bietet in eigenen Appendices interessante Denkschriften und Anweisungen in extenso, besonders die Mitarbeit und Ausbildung des einheimischen Klerus betreffend. Das Vikariat Verapoly umfaßte 1827 60 Pfarreien, davon 21 des lateinischen, 39 des syro-malabarischen Ritus (S. 307). 1823 wurden 41 000 Katholiken des lateinischen Ritus gezählt (S. 328). Die Weiterführung der Geschichte in den letzten 100 Jahren zeigt im Lebensbild der Oberhirten den Aufstieg der neuzeitlichen Indien-Mission.

Missionstheorie.

Über den hervorragenden bibliographischen und historischen Leistungen des Generalarchivars P. Ambros dürfen wir nicht die bedeutenden Arbeiten auf dem Gebiet der Missionstheorie vergessen, die im letzten Jahrzehnt geschaffen wurden. Seit Beginn der karmelitischen Missionstätigkeit ist auf die theoretische Grundlegung der Mission und auf die fachgemäße Vorbereitung der Missionäre ein beträchtlicher Wert gelegt worden, mehr als in jedem anderen Missionsorden. Gerade die Hierarchia Carmel. zeigt, wie fast sämtliche Oberhirten durch das Missionsseminar S. Pancrazio gegangen sind, und die seelsorglichen und wissenschaftlichen Schriften der Bio-Bibliographia erweisen, wie die Mehrzahl der Missionäre die missionsmethodischen Anregungen der Ausbildungszeit auch auf dem Missionsfelde weitergepflegt hat. Der Zug zur methodischen Missionsarbeit läßt sich bei den Karmelitern durch drei Jahrhunderte verfolgen. Grundgelegt wurde diese Gesinnung durch den Vorkämpfer des Missionsgedankens in der karmelitischen Reform P. Thomas a Jesu Sanchez D'Avila. Eben dieser Missionstheoretiker der Anfangszeit hat seinen Biographen und Herausgeber gefunden in P. Thomas a Jesu Pammolli, Professor am Internationalen Kolleg der unbeschuhten Karmeliter in Rom, 1937/39 Rektor des neuen Karmeliter-Missionsseminars dortselbst. Er wurde an der missionswissenschaftlichen Fakultät der Gregoriana zum Doktor promoviert mit der These: Il P. Tommaso di Gesù e la sua attività missionaria all' inizio del secolo XVII [17]. Das große Verdienst dieser Dissertation ist, daß P. Pammolli die Stellung des Missionstheoretikers innerhalb seines Ordens klargelegt hat und den Sieg seiner Missionsidee gegen die Verfechter einer rein beschaulichen Ordensauffassung. Eine genaue und gründliche Untersuchung hat ihm auch ermöglicht, den überzeugenden Nachweis zu erbringen, daß das berühmte Kapitel seines Buches De procuranda salute omnium gentium mit dem Plan einer Propaganda-Kongregation (lib. 3 cap. 1) nicht von Thomas a Jesu selbst stammt, sondern von P. Petrus a Matre Dei De Villagrasa († 1608), dessen Projekt P. Thomas nur leicht überarbeitet in sein Werk aufnahm. 1940 konnte P. Thomas Pammolli eine kritische Ausgabe der ersten vier Bücher des theoretischen Werkes selbst De procuranda salute omnium gentium folgen lassen [18]. Die Edition legt die Antwerpener Ausgabe von 1613 zugrunde und bringt die Variationen des Kölner Druckes (1684) und des Stimulus Missionum (1610). P. Pammolli ist getreu und gewissenhaft den Zitaten und Entlehnungen seines Autors nachgegangen und gibt alles offen an, obgleich dadurch mit Klarheit ersichtlich wird, wie wenig originell ein großer Teil des Werkes ist, das sich besonders in missionspastorellen Fragen enge an José de Acosta anlehnt. Der Jesuiten-Theoretiker schrieb eben mitten aus seinen Missionserfahrungen heraus, während Thomas a Jesu der Bahnbrecher des Missionsgedankens und der Missionsorganisation in seinem Orden und am Zentrum der Kirche war.

Nach den reichen Gaben der Karmeliter-Missionsliteratur, von denen wir berichten durften, sind wir in froher Erwartung dessen, was nach 1940 erschienen ist und was friedliche Jahre noch bringen werden.

---

17 Roma 1936. 274 Seiten. cf. Bio-Bibl. n. 1607. cf. Besprechung von Dr. Andres in ZM 1936, S. 305 f.

18 Thomas a Jesu (1564—1627), De Procuranda Salute Omnium Gentium libri I—IV. Novissima Editio cura P. Thomae a Jesu (Pammolli). Roma 1940. XII u. 331 Seiten. cf. Bio-Bibl. n. 1692. Vgl. die kurze Besprechung in RM 1940, S. 279 f.

Brechter, P. Dr. Suso: **Die Quellen zur Angelsachsen-Mission Gregors des Großen.** Eine historiographische Studie. Münster i. W. 1941, Verlag Aschendorff. Heft 22 der Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Herausgegeben von Abt Ildefons Herwegen. XVI und 304 Seiten.

Dem methodisch bedeutsamsten Stück frühmittelalterlicher Missionsgeschichte, der ersten Germanen-Mission, deren Veranstaltung und Leitung von Rom aus sich klar verfolgen läßt, hat P. Suso eine quellenkritische Studie gewidmet, die sich durch Gründlichkeit und klare Beweisführung auszeichnet. Er scheidet die Quellschriften in römische und englische, untersucht sie einzeln und wiegt sie gegeneinander ab. Inhaltlich sind drei Resultate dieser Forschung für die Missionswissenschaft von besonderer Bedeutung: 1. Epistola XI 56a Gregors, die 9 Antworten auf Anfragen Augustins in Sachen der Kirchenzucht enthält, ist unecht. Daß Winfrid-Bonifatius im römischen Lateranarchiv vergeblich darnach suchen ließ, macht dieses Schreiben verdächtig; doch hat es Beda in seine Angelsachsengeschichte aufgenommen. Durch die Untersuchung der äußeren Überlieferung und des Inhaltes der Responsa, die einen Einfluß der Ostkirche in England bezeugen, kommt P. Suso zu dem Resultat, daß das Schreiben nicht vor der Zeit des Erzbischofs Theodor von Canterbury (668—690) verfaßt sein kann. Er hält es für die Fälschung des Londoner Presbyters Nothelm, des späteren Erzbischofs. — 2. Die Bischofsweihe Augustins ist zwischen Juli 596 und Sept. 597 anzusetzen, während der Reise durch das Frankenreich, und geschah vermutlich durch den Bischof Synagrius von Autun. — 3. Die Taufe König Ethelberts hat erst nach dem Juni 601 stattgefunden, wie sich — im Gegensatz zu Beda — nach dem Briefe Gregors an Königin Bertha feststellen läßt. Neben diesen Hauptergebnissen enthält die Studie so viel mit größtem Fleiß und Scharfsinn zusammengetragenes und gesichtetes Material zur Geschichte der Angelnmission, daß wir nur dankbar sein können, daß sie trotz des Krieges zum Drucke gekommen ist. Meinem Ottilianer Mitbruder und ehemaligen Schüler P. Suso möchte ich zu seiner Arbeit von Herzen gratulieren. Kilger

Vaumas, Guillaume de: **L'éveil missionnaire de la France** (d'Henri IV à la fondation du Séminaire des Missions Etrangères). Lyon, Imprimerie Express (en vente à la Propagation de la Foi, 12 rue Sala) 1942 1 vol in-8 454 pp. Id. **Lettres et Documents du Père Joseph de Paris concernant les Missions Etrangères** (1619—1638). ibid. 1942 1 vol in-8 270 pp.

Après le Portugal et l'Espagne, c'est la France qui, à partir du XVII^e siècle va devenir la grande puissance missionnaire. La période brillante commencera avec l'évangélisation de l'Indochine et de la Chine, c'est-à-dire avec la fondation des Missions Etrangères de Paris. Avant ce moment, ce sont des tâtonnements, des efforts dispersés, des échecs, d'ailleurs glorieux: cette première période, dont l'histoire est plus difficile à suivre, est pourtant celle où s'est formé cet esprit missionnaire qui devait inspirer la génération suivante. L'abbé de Vaumas s'est employé à en faire le tableau dans un bel ouvrage dignement dédié à la mémoire de Georges Goyau, et dont le principal intérêt est précisément la perspective inspirée à l'auteur par le sujet même. Ce n'est pas tant l'histoire des divers territoires évangélisés qu'il entend nous offrir que «l'éveil missionnaire de la France»: les missions, vues de leur point de départ plutôt que de leur point d'arrivée. C'est là ce qui donne son unité à un ouvrage dont il est difficile de rendre compte en détail tant il couvre de questions: premières missions d'Amérique, missions du Levant (Constantinople, Syrie et Perse, Grèce et même Indes), conquête spirituelle du Canada, des Antilles, préludes à

l'institution des Vicaires Apostoliques et à la fondation du Séminaire des Missions Etrangères. Partout l'auteur a bien marqué les rapports des missions et de la situation politique, la tension entre la France et la Propagande encore timide dans son action et méfiante à l'égard d'une nouvelle «grande puissance» coloniale. Il a très bien mis en valeur la note distinctive des missions parties de France à cette époque: elles jouissent de la protection royale, mais elles sont inspirées par les élites chrétiennes de la métropole qui ne laissent pas de leur fournir leur principal appui, même financier. Et sans doute voyons-nous bien les missionnaires, devançant les commerçants dans la connaissance des pays neufs, leur servir de guides et d'informateurs (plus tard, on pourra lire dans les lettres de Pallu tout un projet d'expansion commerciale qu'il propose à Louis XIV, dans l'espoir de voir la marine marchande servir aux déplacements des missionnaires), mais on sent tout de même l'atmosphère moins chargée de l'esprit de conquête politique qu'au siècle des découvertes. C'est que l'esprit missionnaire est bien plus constamment inspiré par la vie spirituelle du pays même: c'est ici que l'on voit combien un ouvrage sur l'histoire des missions peut profiter des recherches historiques sur les églises d'Europe. Le livre de l'abbé de Vaumas n'aurait sans doute pas eu le même ton s'il n'avait été précédé de l'Histoire Littéraire du sentiment religieux en France de l'abbé H. Brémond et des travaux inspirés par cette publication (édition de Marie de l'Incarnation par Dom Jamet, vie de St Vincent de Paul par M. Coste etc.). S'il a largement mis à contribution l'histoire déja existante des ordres et congrégations, il a fait oeuvre originale et dont on lui saura le plus grand gré, en faisant ressortir le rôle capital du P. Joseph, l'illustre éminence grise, dans l'impulsion donnée aux missions capucines. L'instruction qu'il publie dans sa thèse complémentaire, adressée aux capucins en partance pour le Maroc aurait de quoi surprendre si l'on n'était averti de l'extraordinaire ambiguité de la vocation du P. Joseph. «Nos pères prendront garde, y est-il dit, de ne se mesler de chose aucune qui concerne les afaires d'Etat ... ne traiteront et ne parleront en ce pays là sur de tels sujets sous quelque prétexte ou apparence de bien qui leur puisse sembler encore qu'ils en fussent recherchés par ceux du pays ou par quelques françois ou autres chrétiens ...» (p. 156). L'auteur s'est documenté aux meilleures sources manuscrites (Propagande, Missions Etrangères, Capucins, Affaires Etrangères) et imprimées; dans la bibliographie des ouvrages consultés, où parfois une note vient utilement indiquer l'importance de la publication, on est un peu étonné de lire que l'Histoire des Missions Catholiques de Schmidlin (en traduction anglaise) est «une histoire générale analogue à Descamps». Il faut espérer que l'abbé de Vaumas ne se bornera pas à ce premier essai d'histoire missionnaire et qu'il défrichera des terrains nouveaux de cet immense domaine si peu exploré.

P. de Menasce O. P.

Witschi, Hermann: **Hat die Mission einen Sinn?** (Die Mission heute und morgen, Heft 1.) 24 Seiten; Basler Missionsbuchhandlung, Basel 1945.

«Die Begründung der Mission und das Urteil über sie fällt letztlich nicht im Vorfeld menschlicher Erwägungen, sondern steht und fällt mit der Anerkennung der Herrschaft Jesu Christi» (6). Christus ist die Kraftquelle, von der die Mission ihre drängenden und immer gültigen Antriebe empfängt; Christus das Ziel, zu dem sie alle Welt führen will. Dieser bekenntnisfreudige Glaube durchstrahlt die volkstümliche Schrift von Misisonsinspektor Witschi und verleiht ihr eine zügige Frische und eine verantwortungsbewußte Eindringlichkeit. Sie befähigt den Verfasser, kurz und treffend sich mit den heutigen Einwänden gegen die Mission auseinanderzusetzen, und zwar nicht auf der Ebene kleinbürgerlichen Gezänks um Aktiven und Passiven des Missionserfolges, sondern vom überragenden Standpunkt göttlichen Auftrages aus. Wohltuend empfindet man dabei das abgewogene Urteil, das ebenso weit entfernt ist von idealisierender Überschätzung wie billigem Abwerten heidnischer Religion; das nicht vorbeisieht an der Schuld sog. christlicher Völker, an den Aufgaben in der Heimat oder an einzelnen Mißgriffen der Mission. Darum darf Witschi die ganze Fragwürdigkeit der Vorwürfe als Einreden menschlicher Weisheit gegenüber göttlicher Offenbarung enthüllen und damit letztgültig entkräften. Und gerade deswegen zeichnet er in wenig Strichen die biblische Begründung als krönenden Abschluß (21—24): Mission als Aufgabe der Kirche zwischen Herrschaftsanfang Christi in der Mensch-

werdung und Herrschaftsvollendung in der Parusie. — Ist diese Missionsgründung spezifisch evangelisch, etwa im Sinn der protestantischerseits geforderten Neubegründung der Mission unter bewußter Abgrenzung gegenüber katholischen Gedanken? Nein. Der Katholik wird wohl einzelne Sätze seinem Glauben entsprechend vertiefen, so wie er mit den Begriffen Kirche, Wort Gottes, Rechtfertigung etwas andere Auffassungen verbindet als der Reformierte. Er lebt auch der Überzeugung, daß die Absolutheit Christi und seiner Offenbarung nicht gesichert werden muß mit der dialektischen Radikalität eines Gerichtes über jegliche Religion (cf. 11 f). Aber zum Leitmotiv der Schrift kann er ein frohes Ja sprechen: Denn Christus ist auch das Herz der katholischen Mission. P. Josef Schumacher

Campbell, J. McLeod: **Man-Power in the Twentieth-Century Church.** 102 pp. Press and Publications Board, 2 Great Peter Street, Westminster, London S. W. 1, 1944.

Das vorliegende Buch ist ein Beweis mehr dafür, mit welcher Intensität sich zur Zeit die Anglikanische Kirche mit Nachkriegsproblemen ihrer Missionen beschäftigt. Es entstand im Hinblick auf die Weltlage und vor allem aus der Frage: Was kann und muß die Englische Kirche tun, um gegenüber staatlichen Maßnahmen in den Kolonien und politischem Unternehmungsgeist in andern Ländern nicht zu einer Macht zweiten Ranges herabzusinken? Die Antwort, die darauf gegeben wird, lautet: ‚Reinforcement', Verstärkung und teilweise Erneuerung aller Kräfte, die der Mission dienen. Dementsprechend ist auch der Inhalt des kleinen Werkes aufgebaut. Es werden in einzelnen Kapiteln untersucht: die Nachriegksplanung zur Einigung der Welt staatlicherseits und die Stellung der Kirche des 20. Jh. zu dieser Planung. (Kap. I—IV.) Dieser Teil zeigt vor allem die Bemühungen der Englischen Kirche, sich überall in den Befriedungsprozeß der Welt nach dem Kriege einzuschalten auf der Grundlage der gegenseitigen Hochachtung und Liebe. Wenn es Aufgabe der Menschen des 19. Jh. gewesen sei, sich gegenseitig kennenzulernen, so sei es nun Aufgabe der Menschen des 20. Jh. zu lernen, in Frieden nebeneinander zu leben (p. 5). Deshalb wird auch die ‚Colour Bar' als nicht übereinstimmend mit dem christlichen Gebot der Liebe und der Atlantic Charter der Alliierten abgelehnt (p. 30). — Von größerem Interesse für uns, weil mehr auf Einzelheiten eingehend, ist der 2. Teil. Es wird darin eingegangen auf die einzelnen Gebiete, auf die sich die Missionstätigkeit erstreckt, so auf das Apostolat des Missionsarztes, des Erziehers. den Dienst der Frau, der Priester, der Missionsgesellschaften (Kap. V—IX). Wir müssen staunen, mit welcher bis ins kleinste gehenden Planung die Nachkriegszeit in den Missionen vorbereitet wird. Etwa p. 36, wo dem Missionsarzte all die vielen Möglichkeiten seines beruflichen Wirkens gezeigt werden, oder wenn darauf hingewiesen wird, daß es auch ein Apostolat für den Journalisten, den Literaten, den Übersetzer, den Drucker oder den Buchhändler gibt (p. 58 f); wenn von der Judenmission, der Mohammedanermission, Studentenmission in Indien oder der Matrosenmission die Rede ist. — Wenn die katholischne Mission auch nicht zur Sprache kommt, so sind die Ausführungen des Verfassers doch auch für katholische Missionskreise aufschlußreich und anregend. F. Brem

Goodall Norman: **New Guinea News.** Livingstone Press, London (s. a.), SW 1. 16°. 48 pp.

Goodall Norman: **The Church in the South Seas.** Looking towards reconstruction. Reprinted from «The Intern. Rev. of Missions» 1943. Livingstone Press, London. 8°. 8 pp.

Eine Anzahl längerer Auszüge aus den Jahresberichten der protestantischen Missionare der «London Missionary Society», die in Neuguinea, speziell im südöstlichen Papua arbeiten, bilden den wesentlichen Inhalt der ersten Broschüre. Die Berichte stammen aus dem Jahre 1941. Da die Auszüge wörtlich, unter Anführungszeichen und mit vollem Verfassernamen angegeben werden, haben sie für den Leser dokumentarischen Wert, und weil sie ursprünglich nicht für eine Veröffentlichung gedacht waren, sind sie mit dankenswerter Offenheit geschrieben. Goodall formte aus diesen

Berichten mit Hilfe seiner einleitenden und verbindenden Worte eine sehr lesenswerte Schrift, die uns über die Arbeiten und Erfolge, Schwierigkeiten und Enttäuschungen, Wünsche und Hoffnungen der protestantischen Neuguinea-Mission unterrichtet. Der vornehme Ton der Ausführungen und die tiefreligiöse Einstellung der Autoren machen auch dem kath. Leser die Broschüre sympathisch und empfehlenswert. — Die zweite Schrift hat mehr programmatischen Charakter. Nach diesem Kriege werden auch die kleinsten oder wildesten Südseeinseln nicht mehr am «Ende der Welt» und am Rande der allgemeinen Aufmerksamkeit liegen. Daraus ergeben sich im Interesse eines wahren Wohles der Eingebornen Forderungen und Wünsche, z. B. über eine engere Fühlungnahme zwischen Heimat und Mission, zwischen Regierung und Mission, zwischen den einzelnen protestantischen Missionskirchen, oder über Verselbständigung bzw. intensivere Betreuung der Eingebornen-Kirchen und -Gemeinden. — Seit Jahren steht in der angloamerikanischen Welt das Thema «Post-war Native Education and Culture-Contact» in lebhaftester Diskussion. Möchten doch auch die katholischen Missionare in aller Welt den Ruf der Stunde hören und sich zu diesen brennenden Problemen, noch mehr als bisher, zum Worte melden! Georg Höltker

Witschi, Hermann: **Christus siegt.** Geschichte der Dajak-Mission auf Borneo. Basler Missionsbuchhandlung, Basel 1942. 280 Seiten.

Beseelt von einer großen Liebe zum Dajakvolk und seinen Christen, in vertrauter Verbundenheit mit den Männern und Frauen, die in den Urwalddörfern Borneos die Botschaft Christi verkünden, schenkt uns der Inspektor der Basler Missionsgesellschaft ein wertvolles Buch über das evangelische Missionswerk auf Süd-Borneo, das 1835 von der Rheinischen Mission begonnen und in den Jahren 1921/25 durch die Basler Mission übernommen und bis auf heute weitergeführt wurde. Im ersten Teil wird uns ein Überblick über die Arbeit der Rheinischen Mission geboten, in der Hauptsache nach dem im Jahre 1915 erschienenen Buch von Ed. Kiele: «Das Evangelium bei den Dajak auf Borneo». In den beiden folgenden Teilen werden dann, gestützt auf die Jahresberichte der Missionare, Arbeitsweise, Hindernisse und Erfolge der Basler Mission eingehender dargestellt. Da der Verfasser Borneo aus eigener Erfahrung kennt, kann er uns die Verhältnisse anschaulich und klar vor Augen führen. Mit Genugtuung nimmt man wahr, wie er den Leser mit der ganzen Wirklichkeit des Missionswesens vertraut zu machen sich bemüht. Mit tiefem Dank gegen Gott werden die Lichtseiten des Werkes aufgezeigt, mit schlichter Sachlichkeit werden aber auch die Schattenseiten nicht verschwiegen. Über dem Buche steht «die lebendige Hoffnung, daß Jesus Christus mitten im Dunkel der Gegenwart als Sieger bei seiner Kirche unter den Dajak bleibt». X. Bürkler

Broomfield, Gerald Webb: **Colour Conflict.** Race Relations in Africa. 144 pp. London, Edinburgh House Press, 2 Eaton Gate. 1943.

In 12 inhaltsreichen Kapiteln bespricht der mit afrikanischen Verhältnissen wohl vertraute Verfasser die für Afrikas Zukunft so entscheidenden Fragen der Colour Bar. Die Ausführungen, die sich auf eine 16jährige Erfahrung in Ostafrika und auf die besten englischen Quellen und Literatur stützen, sind getragen von einer großen Liebe zu den Schwarzen, verbunden mit einem tiefen Verständnis für die Lage der Weißen. Dank dieser Einstellung ist die Darstellung ruhig und sachlich, auch wenn grobe und gröbste Auswüchse offen besprochen werden. Jeder Kenner der Verhältnisse in Südafrika, Rhodesien und den englischen Kolonien weiß, wie sehr die Farbenschranke nicht nur die politische und wirtschaftliche Entwicklung des Landes beeinflußt, sondern auch die religiös-missionarische, auf die der Verfasser trotz seiner christlichen Gesamthaltung nur zurückhaltend und andeutungsweise eingeht. Infolgedessen muß dieses schmale Bändchen auch als wertvolle Zusammenfassung eines der dringendsten Missionsprobleme angesprochen werden (man denke nur an die Aufgaben der Missionsschulen in den genannten Gebieten). Und die Tatsache, daß ein Engländer inmitten kriegerischer Auseinandersetzungen dieses Buch schreiben konnte, bietet die Gewähr und Hoffnung, daß die interessierten Kreise Afrikas, vor allem auch die Missionare beider Konfessionen, die notwendigen Schlußfolgerungen daraus ziehen, ehe es für beide Rassen, die weiße und die schwarze, zu spät ist. Beckmann

Lord Hailey: **The future of Colonial Peoples.** 63 pp. Oxford University Press, E. C. 4, London (1944).

Da sich die Missionsarbeit vielfach in den von europäischen Mächten verwalteten Kolonien mit ca. 250 Millionen Menschen entfaltet, ist das Schicksal dieser Kolonien nach Friedensschluß auch für die Missionen von größter Bedeutung. Lord Hailey, der Herausgeber des umfangreichen Handbuches über Afrika (An Africain Survey, London, 1939) bietet nun in diesen, 1943 für ein amerikanisches Publikum gehaltenen, Vorlesungen einen überaus sachlichen und möglichst objektiven Überblick über das Werden, die gegenwärtige Struktur und die Zukunft der Kolonien. Obwohl der Verfasser seinen englischen Standpunkt nicht verleugnet und mit besonderer Wärme die Verantwortung gegenüber den von den Kolonien erfaßten Völkern (trusteeship) betont, zeigt er sich doch einer internationalen Neuregelung der kolonialen Fragen nicht abgeneigt. Offen und ehrlich werden aber die großen Schwierigkeiten aufgedeckt, die mit internationalen Regelungen nationaler Fragen verbunden sind.

Beckmann

Gabus, Jean: **L'Afrique aux trois visages.** 257 pp. Librairie de l'Université. F. Rouge & Cie., Lausanne, 1944.

Jean Gabus, der Schweizer Eskimoforscher, widmete sich im Auftrag des geographischen Institutes der Universität Freyburg 1942/43 der Erforschung von Französisch-Westafrika. In seinem geistreichen Bericht sucht er die geographischen, historischen und kolonialen Fragen der riesigen Länder am Nigerknie einem weiteren Leserkreise näher zu bringen. Gerade die lebendige Verbindung von Geographie und Geschichte macht die Lektüre dieses Werkes äußerst spannend und für eine erste Orientierung wertvoll. Leider geht der Verfasser nicht auf die entsprechenden Missionsfragen des Nigergebietes ein, obwohl auch hier, z. B. in Bamako, Wagadugu und schließlich selbst in den Oasen der Sahara von den Weißen Vätern sicher ebenso viel heldenhafte Arbeit geleistet wird wie von französischen Kolonialbeamten, die im übrigen mit Recht hervorgehoben werden. Und in Dakar hätte doch schon die gewaltige Kathedrale die Aufmerksamkeit des Forschers auf die religiöse Frage lenken müssen. Nur Charles de Foucauld wird p. 44/45 genannt, dessen Name nochmals p. 224 heraufbeschworen wird, wo etwas leichthin von der Stärke des Islam — für den die Sudanneger ganz besonders disponiert sein sollen (p. 78) — und der entsprechenden Schwäche des Christentums die Rede ist. Hier macht sich der Verfasser allzu entgegenkommend die offizielle Anschauung französischer Kolonialkreise zu eigen, ohne anzudeuten, daß andere, gerade so aufrechte Patrioten gerade diese Förderung des Islam für eine auch politisch und wirtschaftlich lebensgefährliche Schädigung des fanzösischen Einflusses halten.

Beckmann

Blanchod, Dr. Fred: **Les mœurs étranges de l'Afrique Noire.** 312 pp. Avec 32 Illustrations en hors texte et 1 carte. Librairie Payot, Lausanne, 1944.

Der Lausanner Arzt versteht es meisterhaft, aus der Fülle seiner afrikanischen Erinnerungen heraus und unterstützt von einer reichen Afrika-Bibliothek, in der wir nur die eigentlich ethnologisch wertvollen Werke, z. B. eines Delafosse, Junod oder Labouret u. a., vermissen, ein außerordentlich abwechslungsreiches Bild afrikanischen Lebens, das sich vorzüglich auf westafrikanische Verhältnisse bezieht, zu entwerfen. Bei aller Liebe zu den Schwarzen und vielfach vortrefflichen Beobachtungen und Urteilen — z. B. «les chrétiens ne prendront de l'influence sur les indigènes que qu'ils se montrent supérieurs aux Arabes par le respect de la liberté des Noirs et par l'abstention de ce qui les avilit» (p. 126) — bleibt doch Manches oberflächlich gesehen und allzu summarisch verurteilt, wie etwa die Verhältnisse im Kongo (p. 172) oder die Verallgemeinerung des Phalluskultes, zumal in Indien (p. 154). Die vielfach wiederholten mohammedanischen Wendungen und religiösen Anrufungen mögen von manchen Lesern als literarische Feinkost genossen werden, sind aber im Munde, selbst eines «aufgeklärten» Christen deplaziert und im Grunde genommen eine Beleidigung der ernsten mohammedanischen Frömmigkeit. Oder sollte sich Dr. Blanchod zur Religion

Mohammeds bekehrt haben? Und wenn der Verfasser nicht an die Macht der Erziehung glaubt, weil ihm die moderne Vererbungslehre alles viel leichter erklärt, so strafen doch die Erfolge allein der katholischen Missionen, gerade im Kongo, aber auch anderswo, seine skeptisch aufgeworfene und verneinte Frage nach dem Wert der Missionsarbeit Lüge (p. 181). Beckmann

Negley Farson: **Der gottverlassene Kontinent.** 536 Seiten. Verlag Amstutz, Herdeg & Co., Zürich 1944.

Journalistenbücher wird der ernste Leser stets mit einer gewissen Skepsis zur Hand nehmen. Doch dürfte bei diesem weltoffenen und klar sehenden und dabei nach allen Seiten hin unabhängigen und realistisch denkenden Amerikaner eine Ausnahme gemacht werden. Sicher, die Form ist journalistisch schmissig und die Lektüre trotz des Umfanges nicht ermüdend, aber die Beobachtungen sind durchwegs treffend und gut. In erster Linie sind es die politischen und wirtschaftlichen Kolonialprobleme, denen der Verfasser in Südafrika und bei der Durchquerung des schwarzen Kontinentes vom Tanganjikagebiet bis Kamerun und an der Goldküste seine Aufmerksamkeit schenkte. Die britischen und belgischen Methoden und Bemühungen um die Hebung der Eingeborenen werden, bei aller Betonung der vorhandenen Mängel, als die besseren (gegenüber den französischen) hingestellt. Eine Fülle von Fragen, z. B. die Rassenprobleme Südafrikas oder das Indierproblem Ostafrikas, sind auch für den Missionsinteressenten von Bedeutung. Fragezeichen, die man da und dort anbringen könnte, gehen eher auf das Konto der meist namentlich angeführten Zeugen als auf die des Beobachters selbst. Der Missionsarbeit begegnete der Autor in den verschiedenen Ländern. Er steht ihr durchwegs sympathisch gegenüber, was sich nicht nur in der menschlich prächtigen Beschreibung seines Aufenthaltes bei den Weißen Vätern in Ruanda-Urundi (S. 373—390) oder bei der Erwähnung einzelner Missionare zeigt, sondern vorab in der grundsätzlichen Anerkennung der Missionsarbeit angesichts des Heidentums (S. 464). Beckmann

Ritter, Hans: **Die Schlange in der Religion der Melanesier.** (Acta Tropica. Supplementum 3.) 128 Seiten. 1 Bildtafel. Verlag für Recht und Gesellschaft AG, Basel 1945.

H. Ritter hat sich während mancher Jahre ganz speziell mit Schlangen beschäftigt. Er kam von der Zoologie zur Ethnologie. Dieses biologische Wissen von lebenden Schlangen gibt seiner ethnologischen Untersuchung der mythischen Schlangen eine ganz überraschend neue Betrachtungsweise. Er vermag uns zu überzeugen, daß die Schlangenmythen keineswegs einer biologischen Wurzel entbehren und manche Einzelheit mythischer Überlieferungen für den Zoologen gar nicht mehr so seltsam und unverständlich sind. Das ist nicht nur das Neue, sondern auch das besonders Wertvolle an diesem Buche. Die Studie als Ganzes ist aber ausschließlich eine ethnologische Untersuchung. Im ersten Teil wird an der Hand der völkerkundlichen Literatur das mythische Bild der Schlange und im zweiten die Bedeutung der Schlange im religiös-sozialen Leben der Eingebornen (besonders in Magie und Kult) behandelt. Die Untersuchung hat sich auf Melanesien beschränkt. Die Ethnologen werden auf diesen Blättern ihr bisheriges Wissen über die Mythenschlange in Melanesien um eine Anzahl neuer Erkenntnisse bereichern können, werden aber auch einige ernsthafte Bedenken anmelden müssen. Darauf brauche ich aber in dieser Zeitschrift nicht näher einzugehen. Statt dessen will ich auf etwas hinweisen, das sonst vielleicht übersehen wird. Der Autor hat zu einem beträchtlichen Teil die ethnographischen Studien der katholischen und protestantischen Missionare als Quellen benutzt. Darum werden gerade die Südseemissionare sein Buch mit Interesse und Nutzen lesen. Die Lektüre wird dem Missionar manche Zusammenhänge aufdecken, die ihm als Lokalforscher draußen bisher nicht so unmittelbar sichtbar waren. So wird man z. B. einen Schlangentanz nicht mehr ohne weiteres als harmlos ansehen und beim Kirchbau-Fest im Dorf aufführen lassen können, wenn man weiß, daß die gleichen Tänze zur gleichen Zeit und beim gleichen Stamm im verschwiegenen Urwald als erotische Fruchtbarkeitstänze aufgeführt werden, bei denen dann die Maskentänzer auch den zur

vollen Ausrüstung notwendigen überlangen künstlichen Penis vorgebunden tragen (was natürlich auf dem Dorfplatz nicht der Fall ist). Das Buch sagt dem Leser auch, wo noch die Lücken der Berichterstattung klaffen, wo also die intensivere Lokalforschung des Missionars mit Erfolg einsetzen kann. Das Buch wird aber auch zweifellos in manchen Teilen bei Kennern der örtlichen Verhältnisse den Widerspruch wachrufen. Wenn dieser Widerspruch dann den Missionar zur weiteren Nachforschung der Tatsachen und zur Publikation der Forschungsergebnisse anregt, so wäre das eine schöne Nebenfrucht dieser fleißigen Arbeit Ritters über die Schlange in der Religion der Melanesier. Georg Höltker

Eranos-Jahrbuch 1944 (Band XI): **Die Mysterien.** Vorträge gehalten auf der Tagung in Ascona 3.—11. August 1944. Herausgegeben von Olga Fröbe-Kapteyn. Zürich, Rhein-Verlag 1945. 450 Seiten.

Im ersten Heft dieser Zeitschrift wurde bereits auf die Bedeutung der Eranos-Vorträge und -Jahrbücher hingewiesen. Der indessen vorliegende elfte Band darf aus verschiedenen Gründen das besondere Interesse gerade auch der katholischen Gebildeten beanspruchen. Gilt er doch ausschließlich dem Thema der Mysterien. Jeden Tag wird im heiligsten Augenblick der Eucharistie-Feier gesagt, sie sei das (oder ein) Mysterium fidei. Geistesbildung, im Gegensatz zu bloßer Wissensanhäufung, heißt, die Dinge in ihren Zusammenhängen sehen zu können. Der vorliegende Band läßt uns unser Mysterium in weltweiten Zusammenhängen sehen. Kerényi (Ascona) berichtet von den Mysterien der Kabiren, die schon Herodot erwähnt, Willi (Bern) von den orphischen Mysterien, Schmitt (Luzern) von Eleusis und den Serapis-Mysterien, Nagel (Genf) von den Osiris-Mysterien im alten Ägypten, de Menasce (Fribourg) vom Mazdäismus in Iran, mit Mithras und Zarathustra und der Abgrenzung gegenüber dem Manichäismus, Meier (Basel) vom Mysterium der Ka'ba in Mekka, Koppers (Froideville) von den Mysterien der Primitivstämme auf Feuerland und in Indien, Pulver (Zürich) von gnostischer Mysterienpraxis. Es kann hier nicht referierend und würdigend auf jeden einzelnen Beitrag eingegangen werden. Besonders tief beeindruckt hat den Rezensenten die große Schau Koppers von der indischen Religionsgeschichte, das Ringen der vorarischen mit der arischen Kultur in Indien, was sich deckt mit dem Ringen der weiblich und der männlich aufgefaßten Gottheit. Nur ein Meister kann so souverän die verschiedenen Typen der indischen Erlösungslehre auseinanderhalten und in kurzen Zügen so Wesentliches über den Shaktismus mit seinem weiblichen, magischen und erotisch-sexuellen Moment sagen. Sehr wohltuend fällt auch die Art auf, wie Meier (Basel) die abstrakten Gedankengänge islamischer Mystik dem Nicht-Eingeweihten verständlich macht. — Früher war bei solchen Studien immer die große Gefahr, daß das christliche Mysterium rein evolutionistisch und synkretistisch gedeutet wurde und umgekehrt vom christlichen Forscher die Eigenwerte heidnischer Mysterien nicht anerkannt wurden. Hier ist in wohltuendster Weise diese Gefahr gebannt. De Menasce betont: «Il est vain de chercher en Iran une préhistoire du christianisme», sondern nur «une commune orientation vers la lumière». (S. 186.) Koppers arbeitet in eindrucksvoller Weise die Überlegenheit des männlichen Gottesbildes gegenüber dem weiblichen heraus, sich auch auf Zimmer berufend. (S. 267 ff.) Pulver zeigt im wahren Bijou seiner Abhandlung über Philokalie und Jesus-Gebet die geistige Höhe dieser Haltung gegenüber der «Nacht in Nacht» der Phibioniten. Schmitt bietet herrliche Gedanken über das Mysterium Christi bei Paulus. (S. 113 f, 123 etc.) Vor allem aber hat wiederum Hugo Rahner in seinen Schlußvorträgen dem Ganzen die christliche Krönung gegeben, indem er zunächst über «Geschichte und Sinn der religionsgeschichtlichen Vergleichung zwischen christlichem Mysterium und antiken Mysterien» referierte. Er unterscheidet drei verschiedene Gruppen, die sich um dieses Thema mühten: die synkretistische, die Gruppe um Odo Casel und die Dölger-Schule. Am Mysterium des Kreuzes und der Taufe zeigt er das Spezifische und Neue des christlichen Mysteriums auf. Die Eucharistie kommt in ihren frühchristlichen symbolischen Darstellungen von Baum (Bern) sachlich und fein zur Sprache. — Die Hoffnungen, die man seit Jahren an Eranos knüpfte, haben sich noch nie so rein erfüllt. Dr. Gebhard Frei

und Festagsgebotes, nicht aber die des Fastengebotes aufgezählt [42]. Dagegen ermahnt Mgr. Pérocheau (1838—61) seine Missionare, sie hätten ihren Gläubigen einzuschärfen, daß sie nicht schon vor dem Mittag ihre Mahlzeit einnehmen dürften, und daß bei der Coenula nur eine gewöhnliche Schale Reis zu nehmen erlaubt sei; verboten seien Eier, Fleisch und Wein, wie es alter Brauch in der Mission sei. Darüber müßten die Christen auf der Kanzel und im Beichtstuhl aufgeklärt werden, und im Beichtstuhl müßten die Pönitenten ausdrücklich gefragt werden, wie sie es damit hielten [43].

Wie wir aus diesen Ausführungen ersehen, herrschte in der Anwendung des Fastengebotes auf die chinesische Mission eine ziemlich große Willkür. Man führte die Fasttage in solcher Anzahl und in solcher Strenge ein, wie man es in Anbetracht der Verhältnisse für gut fand [44]. Wenn Uneinigkeiten unter den Missionaren entstanden, brachte man den Fall nach Rom, und Rom gab für die einzelnen Vikariate die entsprechenden Anweisungen. Einheitliches Vorgehen war nicht vorhanden und auch gar nicht erwünscht [45]. Erst die chinesischen Bischöfe am Vatikanischen Konzil versuchten Abhilfe zu schaffen [46]. Die Mehrzahl war der Ansicht, daß man die Vergünstigungen einzelner Vikariate auf ganz China ausdehnen sollte [47]. Am 3. März 1870 wurde beschlossen, daß es in ganz China 9 Fasttage geben sollte, nämlich die 7 Freitage der Fastenzeit und die Vigilien von Ostern und Weihnachten. Betreffs der Abstinenztage wollte man noch warten bis zum Ende des Konzils, das diesbezüglich vielleicht für die ganze Kirche Milderungen erlassen würde [48]. Diese Beschlüsse hatten aber keine praktische Auswirkung; am 18. Okt. 1883 betonte die Propaganda, daß es betreffs des Fastengebotes für China keine allgemeine Regel gebe, und daß die Apostol. Vikare im Einzelfalle nach Rom zu rekurrieren hätten [49]. «Obwohl eine Einheit betreffs des Fasten- und Abstinenzgebotes in China große Nachteile behoben hätte, die aus der verschiedenen Handhabung des Gesetzes sich notwendig ergaben, und diese Einheit auch im Wunsche des Heiligen Stuhles gelegen war, und obwohl dieses Gesetz, damit es den persönlichen und örtlichen Verhältnissen angepaßt würde, einiger Milderung bedurft

---

42 Kap. VI, X. Vgl. gleiches Kap. XI. n. 6 über die Bußen, die auferlegt werden können: «Ut aliquo tempore carne aut etiam vino vel fumo tabaci abstineat vel saltem rare utatur. Ut certis diebus, praesertim feria sexta, jejunet. Ut etiam vescatur solum oriza et leguminibus utaturque thei potu.»

43 F. M. J. Gourdon M. E. P., Acta Reverendissimorum Vicariorum Apostolicorum Missionis Se-Tchouan collecta et notis adornata, Cha-p'in-pa 1901, 169.

44 Über die verschiedenen Dispensvollmachten der verschiedenen Regionen vgl. J. M. Caubrière M. E. P., Synthesis Decretalium Sinarum e Decretis Regionalium Synodorum ab anno 1803 ad annum 1910 habitarum in Sinis ... redacta, Hongkong 1928 [2], n. 1050—53.

45 cf. J. de La Servière S. J., Histoire de la Mission du Kiang-Nan. Zi-ka-wei 1914, I. 194.

46 Es waren 15 chinesische Bischöfe, Apostol. Vikare und Koadjutoren zugegen. Die erste Sitzung fand statt am 22. Dez. 1869. Launay, La Mission du Kouy-Tcheou, Vannes 1907, II. 599.

47 Sitzung vom 27. Febr. 1870, ib. 605.

48 ib. 605 s.

49 Caubrière, l. c., n. 1049.

trauen. Dann aber glaubte er, daß dies außerordentliche Wege des Geistes Gottes wären: «Gott segnet sie, das genügt mir, um sie gewähren zu lassen» [37]. Doch die Bewegung machte Fortschritte. Mgr. Pottier glaubte nicht mehr länger zusehen zu dürfen und berichtete über die Angelegenheit am 15. Okt. 1782 an die Propaganda. Man hätte jeden Freitag zum Fasttag gemacht, wobei man sich des Fleisches, des Tabakes und der Heizung im Winter zu enthalten habe. Man mache zwar daraus keine allgemeine Pflicht und übe keinen direkten Zwang aus, aber praktisch würden sich die Missionare so verhalten, als ob sie die Christen dazu verpflichteten. Streng sei man auch betreffs Gebrauch von Schweinefett, und wolle dies einfach nicht erlauben, obwohl der Heilige Stuhl Dispens erteilt habe, da man in ihrer Gegend überhaupt kein Olivenöl zur Verfügung habe [38]. Die Wirkung dieser Strengheiten sei wenig tröstlich. Einige wenige auserlesene Seelen gelängen so zu höherer Vollkommenheit, die andern fühlten sich entmutigt und machten wenig Fortschritte. Endlich würden die Heiden vom Übertritt in die Kirche abgeschreckt [39].

Mgr. Pottier mag in seinem Berichte etwas übertrieben haben [40]. Auf jeden Fall hat die Propaganda eine solche Strenge, wie sie hier beschrieben wurde, entschieden verurteilt und die Missionare zu kluger Mäßigung angehalten: «Es ist falsch, daß das Joch des Herrn für die Christen Chinas eher erschwert als erleichtert werden müsse. Sie mögen die Gebote des christlichen Gesetzes halten. Aber man darf ihnen nicht Lasten auferlegen, die sie frei zurückweisen können, ohne sich deshalb einer Sünde schuldig zu machen» [41].

Die Synode von Setschuan vom Jahre 1803 behandelt die Fastenfrage nicht eigens. Im Kapitel über die Beichte betont sie, daß die Absolution jenen Vätern und Müttern verweigert oder hinausgeschoben werden müsse, die es vernachlässigen, ihre Kinder und Diener in den Geboten Gottes und der Kirche zu unterrichten. Unter den vielen Einzelfällen, in denen nicht absolviert werden darf, wird die Mißachtung des Sonn-

---

37 Guiot, l. c. 331—334. M. de Saint Martin urteilt 1780: «Ses chrétiens sont plus fervents, plus energiques, il les mène à la paguette, cela convient au caractère chinois». l. c. Andere lobende Urteile siehe Georges Goyau, Un devancier de l'œuvre de la Sainte-Enfance, Jean Martin Moye, Missionnaire en Chine 1772—1783, Paris 1937, 136.

38 Die Propaganda Kongregation hatte angefragt, ob wirklich eine allgemeine Gewohnheit betreffs Gebrauch von Fett und Laktizinien an Fasttagen in China eingeführt worden sei. Darauf antwortete der Bischof von Nanking am 1. August 1773: 1. Schweinefett zu nehmen an Abstinenztagen sei allgemeiner Brauch, weil es überhaupt kein Olivenöl gebe und das Pflanzenöl für die Gesundheit schädlich sei; 2. Käse und Butter komme nicht in Frage, dies sei zu selten und zu teuer, dagegen würden Eier verwandt; dieses Privileg bestünde auch in vielen Ländern Europas; wie es in China aufgekommen sei, sei fraglich. Propaganda-Archiv, Acta Congr. Part. XIII (1775—79) F. 8 f.

39 Propaganda-Archiv, Scritt. orig. d. Congr. Part. 1782—84, F. 930.

40 Georges Goyau l. c. wirft Léonide Guiot vor, daß er Mgr Pottier's Worten zu großes Vertrauen schenke und M. Moye ungerecht beurteile.

41 Antwort vom 29. April 1784 bei Goyau l. c. 201. Die Propaganda tadelte auch die Missionare, die ihre Christen beunruhigten, wenn sie an Fasttagen Fett gebrauchten.

Fasten auszeichnete. Wenn die Christen nun ebenfalls fasteten und sich verschiedener Speisen enthielten, so bestand die Gefahr, mit dieser Sekte verwechselt zu werden, da man nicht immer genau unterschied oder unterscheiden wollte. Es ist darum nicht zu verwundern, daß die Christen wegen der Verfolgungsgefahr das Fasten unterließen. «Eos errasse hac in re clare exposui», bemerkte zwar Andreas Ly am 12. März 1748 in seinem Tagebuch [33]. Doch hatte er schon am 6. Nov. 1747 im gleichen Tagebuch dem «erfahrenen und klugen Leser» den Fall vorgelegt, ob derjenige sündige, der in dieser Zeit der Verfolgung das von der Kirche vorgeschriebene Fasten breche, damit er nicht von seinen heidnischen Verwandten und Freunden als Faster oder Christ angezeigt werde. Der Grund zum Zweifeln sei folgender: Die Präfekten hätten befohlen, alle Faster, welcher Sekte sie auch angehörten, ihnen anzuzeigen; so könnten die Christen, wenn sie bei Hochzeiten oder anderen Feierlichkeiten fasteten oder sich von Fleisch enthielten, leicht erkannt und angezeigt werden; deshalb scheine es ratsamer, die Christen, die schon sonst genug gehetzt seien, vom Fasten zu befreien, als sie der Gefahr des Abfalles auszusetzen wegen des kirchlichen Gesetzes, das doch auch für Seefahrer und Kriegsleute (navigantibus et in praelium pergentibus) keine Geltung habe [34]. Um der Gefahr etwas zu entgehen, versuchte Ly die Namen für das Fasten zu ändern, damit ein klarer Unterschied zu den verbotenen Sekten herausgestellt würde. So hat er im Kalender für 1757 das Wort «Siao Tchay», was kleines Fasten, d. h. Enthaltung von Fleisch bedeutet, in «Kien» umgeändert, was Enthaltung bedeutet, das Wort «Ta Tchao» (großes Fasten) in «Tsie» (Mäßigung). Das tat er auf Rat von M. Pottier. Wenn die Obern dies für gut hielten, möchten sie dies für die Zukunft so verordnen [35].

Tatsächlich hat man später den Christen an den Fasttagen den Fleischgenuß gestattet, wenn sie mit Heiden zusammen am gleichen Tische sitzen mußten; dasselbe erlaubte man auch christlichen Arbeitern, die bei Heiden angestellt waren, denn, schreibt Mgr. Pottier, der Fleischgenuß sei beim gewöhnlichen Volke so selten, daß ein diesbezügliches Verbot einer vollständigen Fleischentziehung gleichkäme, was nicht in der Absicht der Kirche liege [36].

Um diese Zeit, also am Ende des 18. Jahrhunderts, nahm das Christentum in Setschuan einen hoffnungsvollen Aufschwung. Kein geringes Verdienst daran hatte der eifrige Lothringer Missionar Martin Moye. Ihm widerstrebte die chinesische Behutsamkeit; er wollte die Chinesen aus ihrem Wege der Mitte herausreißen und mit fester Hand auf Höhenpfade führen. Deshalb ordnete er neben langen Gebeten auch harte Abtötungen an. Dieser Methode folgten bald auch andere Missionare. Mgr. Pottier betrachtete diese Bewegung zunächst mit einigem Miß-

---

33 Adrien Launay M. E. P., Journal d'André Ly, Prêtre Chinois, Missionnaire et Protonotaire Apostolique, 1746—1763, Texte latin, Paris 1906, 47.

34 ib. 29 s.

35 Eintragung vom 4. Nov. 1756, ib. 388. Vgl. Anton Borer S. M. B., Das Tagebuch André Ly's als Quelle der Missionspastoral, NZM. I. (1945), 199.

36 Launay, Se-Tchoan II. 324; Guiot, l. c. 271.

instrumente im gewöhnlichen Gebrauch. Ihr Leben könnte zwar als ein beständiges Fasten gelten; aber dennoch würde der Großteil, außer an den kirchlichen Fasten, die sie genau beobachteten, auch noch am Mittwoch zu Ehren des hl. Joseph fasten, ebenso am Freitag zu Ehren des Leidens Christi und am Samstag zu Ehren der Allerseligsten Jungfrau. Im übrigen betrachteten sie die Abtötung des Fleisches nicht als großes Werk der Übergebühr. Es käme oft vor, daß sie nach der Beichte um Fastenbußübungen bäten [28].

War unter den missionierenden Orden Chinas nun eine Einigung zustande gekommen, so begannen jetzt die Pariser Missionare in Setschuan wiederum eine eigene Praxis. M. Basset und de la Baluère (seit 1702 in Setschuan) schrieben ihren Christen die gleichen Fasten vor, zu welchen sie selbst verpflichtet waren. Doch stellten sie zwei Arten von Fasten auf. Die eine Art bestand in einer einzigen Hauptmahlzeit am Mittag mit einem kleinen Imbiß am Abend; bei der andern Art war dreimaliges Essen erlaubt, aber nur bei Reis, Brot, Gemüse und Früchten, ohne Fleisch, Eier und Laktizinien; in beiden Fällen mußte das Schweinefett durch Öl ersetzt werden [29]. Zwar hatten sich die Pariser schon früher an die Propaganda gewandt mit der Bitte, das Indult Paul III. betreffs Fasten (und Feste) auch ihnen zu übertragen, was ihnen am 20. März 1685 gewährt wurde [30]; doch erst später hatten auch die Christen von Setschuan nur mehr neun Fasttage im Jahre zu halten [31].

Eine besondere Schwierigkeit für die Fastenpraxis der Christen war aus dem Umstand erwachsen, daß die Pe-lien-Sekte, eine wegen ihrer beständigen Neigung zu Verschwörung und Aufruhr verbotene und verfolgte Geheimgesellschaft des Buddhismus [32], sich durch strenges

---

28 ib. XII. 373. «Si j'avois de quoi fonder un monastère, il seroit bientôt rempli de vierges ferventes. On voit plusieurs gens mariés qui vivent comme frères et sœurs.» — Auch Le Comte S. J., Nouveaux Mémoires sur l'Etat présent de la Chine, Amsterdam 1697, II., 201 berichtet, daß die Christen am Beichttage grausame Bußübungen auf sich nähmen.

29 Adrien Launay M. E. P., Histoire des Missions de Chine, Mission du Se-Tchoan, Paris 1920, II. 324. 30 CPF. I. 76.

31 Um 1720 beobachten sie regelmäßig 9 Fasttage im Jahre, an den andern Fasttagen halten sie Abstinenz, Launay, l. c. Ebenso Pottier in einem Brief an M. Descourvières, Prokurator in Macao, vom Jahre 1778, bei Léonide Guiot, La Mission du Su-Tchuen au 18. siècle. Vie et Apostolat de Mgr Pottier, son fondateur, ... Paris 1892, 271 f. Man legte also das Indult Paul III. so aus, daß die Christen nur mehr an 9 Tagen fasten mußten, an den andern allgemeinen Fasttagen der Kirche aber Abstinenz zu halten hatten. Diese Auslegung wurde von der Propaganda am 12. Dez. 1768 erneut eingeschärft. cf. CPF. I. 298.

32 «Unter buddhistischem Einflusse sind in China zahlreiche Geheimbünde (pi-mi-chiao-hui) erwachsen, die in der Geschichte des Landes unter wechselnden Namen aufgetreten sind und oft eine verhängnisvolle Rolle gespielt haben. Sie sind mit dem Sektenwesen des Buddhismus auf das Engste verknüpft. In ihrem Verhältnis zum Volke haben die buddhistischen Sekten oft fast ebensosehr den Charakter politischer Geheimbünde als religiöser Gemeinschaften getragen». «Ausgesprochen buddhistischen Charakter trug die «Gesellschaft des Weißen Lotus» (Pai-lien-chiao), welche bei den Rebellionen von 1566 und 1622 in der Ming-Zeit politisch tätig war». F. E. A. Krause, Ju-Tao-Fo, Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens, München 1924, 447 mit Anm. 252.

Rom. Dieser faßte die Frage schärfer ab: ob die Missionare den Neuchristen, sobald sie getauft würden, die Kirchengebote als unter schwerer Sünde verpflichtend auferlegen müßten, und gibt betreffs des Fastengebotes die weiter oben schon genannten Gründe an. Entsprechend klar und entschieden lautete auch die bejahende Antwort der Propaganda [22].

Dieses Dekret wurde nun durchgeführt — wenn auch nicht ohne Widerstand — und bei den Verhandlungen in Kanton, die von 21 Jesuiten unter Beteiligung von 3 Dominikanern und P. Antonio a S. Maria O.F.M. 1667/68 geführt wurden, war man diesbezüglich einig. Während dieses Aufenthaltes wurde auch eine Kirchenordnung verfaßt, worin den Familienvätern ans Herz gelegt wird, ihre Frauen, Kinder und Diener in den Geboten Gottes und der Kirche zu belehren. Im Kalender fänden sie die Fasten- und Abstinenztage verzeichnet. Wenn sie nun diese ohne Grund nicht beobachteten, machten sie sich vor Gott schuldig. Selbst Heiden versagten sich Fleisch und fasteten ihr ganzes Leben lang. Wie sollten sie, als Christen, diese kleine Abtötung nicht auf sich nehmen können, um Gott zu ehren, die Seelen zu retten, für ihre Sünden zu büßen und den Leiden des Fegfeuers zu entgehen! [23]

In der Folgezeit wurde nun alljährlich ein Kalender unter die Christen verteilt, worin die Sonn- und Festtage angegeben waren, an denen sich die Christen zum Gottesdienst zu versammeln hatten, sowie die Fasttage, die von der Kirche vorgeschrieben waren [24]. Zumal in den Lettres Edifiantes werden die Christen wegen ihres Bußgeistes gelobt. Pater d'Entrecolles wurden alle Mühen der Mission leicht gemacht, da er sich am Tugendwandel seiner Christen erfreuen durfte. Fast alle fasteten am Tage vor der hl. Kommunion, einige Tage vor Mariä Himmelfahrt, um durch die Hilfe der Mutter Gottes die Gnade zu erlangen, eine Leidenschaft überwinden zu können [25]. Manche enthielten sich der Fleischspeisen, außer am Freitag und Samstag, auch am Mittwoch zu Ehren des hl. Joseph, des Patrons der chinesischen Mission [26]. Andere fasteten mehrere Tage nacheinander, um von Gott die Bekehrung ihrer Verwandten oder Freunde zu erlangen [27]. Aus seiner Mission im Gebirge von Huquang berichtet uns (ca. 1742) P. Neuviale. Unter seinen Christen seien die Strengheiten, Eisengürtel und andere Buß-

22 CPF. I. 36—38: Dekret vom 23. März 1656. Quaeritur: Utrum Missionarii novis Christianis quam primum baptizantur, debeant intimare Jus Positivum tamquam obligatorium sub peccato mortali, quantum ad ieiunia etc. Dubitandi ratio circa ieiunium est: Quia sinenses inde ab infantia ter comedere consueverunt, ad quod levitas cibi cogit. Praefecti vero ieiunii tribunalia adire debent, quae frequentant ab octava hora matutina ad secundam post meridianam, quod illis esset omnino impossibile. Sacra Congregatio ... censuit: Jus Positivum Ecclesiasticum quoad ieiunia ... esse a Missionaribus Sinensibus Christianis notificandum, ut obligatorium sub peccato mortali, posse tamen simul explicare causas, propter quas excusantur fideles ab observatione Praeceptorum.

23 H. Verhaeren C. M., Ordonnances de la Sainte Eglise, in: Monumenta Serica, cura Universitatis Cathol. Pekini edita, IV. (1939), 461 s.

24 François Noêl S. J., Sur l'état des Missions de la Chine anno 1703, in: Lettres Edifiantes et Curieuses ..., Lyon 1819, IX. 370. Etienne le Couteux S. J. im Febr. 1730, ib. XI. 514.

25 Brief vom 27. Aug. 1712, ib. X. 83.

26 ib. 91.

27 ib. 92.

Mahlzeit angemessen sei sowohl was die Menge als auch die Beschaffenheit der Speise angehe, wurde weiter geschlossen, daß arme Leute, die sich «nur von Brot mit Knoblauch, Zwiebeln und Früchten nährten», vom Fasten entschuldigt seien, da sie sich ja trotz dieser mehrfachen Mahlzeit bei solchen Speisen mehr abtöteten als andere, die sich eine anständige Hauptmahlzeit leisten konnten [17].

Hätten sich die ersten Missionare Chinas an diese allgemein anerkannten Grundsätze der Moral gehalten und dementsprechend reichliche Dispensen erteilt, so hätte es wohl diesbezüglich gegenüber den neueintretenden Dominikanern und Franziskanern keine ernsten Meinungsverschiedenheiten gegeben. Diese hatten selbst das Privileg Paul III. angewandt, ja sie gingen in Anbetracht der großen Schwierigkeiten noch weiter, so daß sie ihren Christen nur vier Fasttage vorschrieben [18]. Was sie aber nicht begriffen, war, daß die Jesuiten ihre Christen überhaupt nicht zum Fasten verpflichteten, «auch nicht zur Abstinenz von Fleischspeisen, selbst nicht am Karfreitag» [19].

Um ein gemeinsames Vorgehen zu ermöglichen, suchten die Mendikanten am 12. Nov. 1635 die Jesuiten in Futschow auf und legten ihnen 13 Fragen vor. Diese betrafen hauptsächlich die Riten, am Anfang aber stand die Frage nach der Handhabung der Kirchengebote. Da sie für ihre Bedenken nicht das gewünschte Verständnis fanden, sandten sie P. Moralez O. P. nach Rom, um die Angelegenheit der kirchlichen Behörde zur Entscheidung vorzulegen. Das Dekret vom 12. Sept. 1645 entschied, daß die chinesischen Christen zur Beobachtung der Kirchengebote verpflichtet seien, und daß die Gebote auch als verpflichtend verkündet werden müßten [20]. Mit dieser Entscheidung gaben sich die Jesuiten nicht zufrieden, da ihre Auffassung in Rom nicht vertreten worden sei, und sie glaubten, P. Moralez hätte dort nicht der Wahrheit gemäß berichtet [21]. Deshalb sandten sie ihrerseits P. Martini nach

---

17 Angelus Maria Verricelli, Cler, Reg., Quaestiones Morales ut plurimum novae et peregrinae, seu tractatus de Apostolicis Missionibus ..., Venetiis 1656, 249 s. Der Grund zur Milde liegt einerseits bei den Christen, anderseits bei den Heiden, die sich bekehren möchten: «Justissima fuit causa excusandi a jejuniis Indos noviter ad fidem conversos, ne insolitis jejuniis gentiles a fide retrahantur: Quare merito Nikolaus Papa in responsis ad consulta Bulgarorum sic ait: Quot temporibus vel diebus in circuitu sit anni a carnibus abstinendum, nunc vobis, qui rudes estis et in fide quodammodo parvuli, superflue duximus exponendum.»

18 nach Francisco Furtado S. J. zitiert bei Biermann, l. c. 168.

19 P. Antonio a S. Maria O. F. M. vernahm dies aus dem Munde von P. Kaspar Ferreira S. J., der bereits 30 Jahre in China war. Dieselbe Antwort erhielt er später von P. Emanuel Diaz, der damals Vizeprovinzial der Gesellschaft Jesu in China war. Maas, l. c. 124 f.

20 CPF. I. p. 30 s. Bezüglich des Fastens wurde bestimmt: «Jus Positivum Ecclesiasticum de Jejuniis absolute obligare Chinenses Christianos, et a Missionariis hoc esse illis annunciandum, attenta vera Regionum et Personarum qualitate locum esse, si Sanctissimo placuerit, dispensationi, quae fuit alias a fel. rec. Paulo Tertio Indis concessa; qua obtenta satagant Missionarii Sanctae Matris Ecclesiae pietatem illis patefacere, quibus ea, quae in universum indixit, magna ex parte benigne remittit et indulget.»

21 Dabei ist freilich zu beachten, daß der heiße Kampf in erster Linie um die Riten ging und mehr nebenbei um die Verpflichtung zu den positiven Geboten, wenn auch diese Frage stets am Anfang stand.

des hl. Isidor an: «La legge deve essere possibile secondo la natura, la condicione della patria, del loco e conveniente al tempo» [12].

Wenn zwar die Worte Rubino's von der Gewöhnung der Chinesen an reichliche Nahrung mit dem, was Furtado ganz allgemein über die Nahrung der Chinesen sagt, nicht ganz übereinstimmt; wenn ferner P. Biermann O.P. [13] auf einen Widerspruch bei Furtado aufmerksam macht, weil er behauptete, viele würden die 40tägigen Fasten halten, während er an anderer Stelle sagte, daß die Chinesen bei ihrer Lebenshaltung nicht fasten könnten, so kann man dies wohl als kleine Übertreibung hinnehmen, die den Missionaren im Eifer für ihre Sache unterlaufen ist. An der Tatsache der großen Schwierigkeit ist nicht zu zweifeln; hatte doch selbst der Franziskaner P. Antonio a S. Maria, der sicher keine verweichlichte Natur war, sich beklagt: zu den Strapazen «kommt noch, daß der Missionar oft eine völlig unzureichende Nahrung erhält. Oft genug besteht diese Nahrung in ein wenig Gemüse, wenn es gut geht in ein paar Eiern; Fleisch oder Fisch gibt es selten. Womit soll man es kaufen? Und so geht es das ganze Jahr, so daß einem oft vor Hunger der Kopf brummt und die Schläfen hämmern» [14].

Für ihre Auffassung konnten sich die Missionare der Gesellschaft Jesu auf die Theologie der Heimat berufen. Zwar bestand im christlichen Abendland noch eine ziemlich strenge Fastenpraxis. Fasttage waren die Tage der Fastenzeit, die Quatembertage und die Vigilien der Feste, deren es in jener Zeit nicht wenige gab. An und für sich war nur eine einzige Mahlzeit am Abend erlaubt; doch wurde von der Kirche geduldet, daß man die Hauptmahlzeit auf den Mittag verlegte und am Abend eine «Coenula» zu sich nahm. Eier und Milchspeisen waren an Fasttagen untersagt. Im übrigen wurde betont, daß das kirchliche Fastengebot je nach Ort und Zeit verschieden sein könne, «so daß an einem bestimmten Ort oder zu einer bestimmten Zeit nicht angehe, was anderswo oder zu einer andern Zeit erlaubt sei» [15]. So hatte Paul III. im Jahre 1537 nach dem Beispiel der Apostel, welche «die Kindheit der werdenden Kirche mit Milch, ihr fortgeschrittenes Alter aber mit fester Speise nährten», den Neuchristen Westindiens, «tamquam parvulis in Christo», in väterlicher Zuneigung einige Vergünstigungen erteilt. Sie sollten nurmehr an den Freitagen der Fastenzeit und am Vorabend vor Weihnachten und Ostern zum Fasten verpflichtet sein. Ferner gelte für sie das kirchliche Gebot nicht, so oft das Fasten ihrer Gesundheit schaden oder sie in der Ausübung ihrer Pflichten hindern würde [16]. Daraus wurde geschlossen, daß viele Indier, die Holz tragen, Mehl mahlen oder ähnliche schwere Arbeiten verrichten müßten, vom Fasten dispensiert seien. Da fernerhin vorausgesetzt war, daß die einzige

12 ib. 134.

13 Benno Biermann O. P., Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China, Münster 1927, 168 (Anmerkung 49).

14 Brief vom 7. März 1659, zitiert bei Otto Maas O. F. M., Die Wiedereröffnung der Franziskanermission in China in der Neuzeit, Münster 1926, 155 (Anm. 278).

15 cf. Thomassin, Traité des jeûnes de l'Eglise. Paris 1685.

16 CPF. I. p. 30 s. Zum oben erwähnten Fasten seien die Indianer verpflichtet, «... ceteros vero ieiuniorum dies eorum beneplacito propter novam ad fidem conversionem et ipsius gentis infirmitatem permittimus».

Taoismus) zu stellen, mit dem Fastengebot sehr zurückhaltend waren [6]. Auf der andern Seite hätte aber die straffe Durchführung dieses Gebotes in China viel größere Anforderungen gestellt, als es im Abendland der Fall war. Ricci selbst beklagt sich, daß ihm in China das kirchliche Fasten sehr schwer falle [7].

Offen kam die Frage erst zur Sprache, als die spanischen Dominikaner und Franziskaner von den Philippinen her kamen und manchen Einspruch gegen die Methode der Jesuiten erhoben [8]. Der Vizeprovinzial, P. Francisco Furtado (1621—1653 Missionar in China), sah sich gezwungen, sich dem General der Gesellschaft Jesu gegenüber zu verteidigen. Er schreibt am 10. Nov. 1636, was das Fasten anbelange, so sei die Nahrung der Chinesen ohnehin schon so karg bemessen, daß man in Europa ohne Schwierigkeit jene Christen vom Fasten dispensieren würde, welche so sparsam äßen. Denn die meisten lebten bloß von Kräutern und von Reis, dem sie zuweilen einige Bohnen zusetzten [9]. Auch der Visitator, P. Antonio Rubino [10], ist der Ansicht, die Chinesen seien nicht zum Fasten verpflichtet. Im Jahre 1641 schrieb er ein Buch über die Missionsmethode der Jesuiten in China [11], worin er bezüglich des Fastens folgendes ausführte: Die Chinesen seien von Kindheit an gewohnt, dreimal zu essen und zwar reichlich (con qualche abondanza), was für das Fastengebot keine geringe Schwierigkeit verursache. Dann müßten die Mandarine sieben Stunden lang in ihren Berufsarbeiten stehen und könnten nicht zur bestimmten Stunde essen. Die Handarbeiter endlich seien arme und gewöhnliche Leute, von denen die meisten ihren Lebensunterhalt im Schweiße ihres Angesichtes suchen müßten, und für die deshalb das Essen sehr kärglich ausfalle. Unter ähnlichen Umständen, so schließt Rubino, seien die Christen in der Heimat vom Fasten entschuldigt, und führt zur Begründung das Wort

---

6 Über Ricci's Verhältnis zum Buddhismus vergl. Henri Bernard S. J., Le Père Matthieu Ricci et la Société chinoise de son temps (1552—1610), Tientsin 1937, II. 109 f.; Otto Franke, Li Tchi und Matteo Ricci. Abh. d. preuß. Akademie d. Wissenschaften. Jg. 1938. Phil.-hist. Klasse. Nr. 5. Berlin 1939.

7 Brief vom 28. Okt. 1595 in Ricci, l. c. II. 177: Quello che mi da fastidio è i digiuni della Chiesa, perchè bisogna stare sempre sino la sera a notte digiuno, perchè la sera fanno li conviti, et qua bisogna di quadagnare buona fama. Ricci macht in einem Briefe vom 10. Mai 1605 aus Peking nebenbei die Bemerkung: «... non havendo anco noi pubblicati i digiuni e feste, per essere christianità nuova ...» ib. II. 269.

8 Die Frage der Verkündigung der positiven Gesetze ist behandelt bei Bürkler, Die Sonn- und Festtagsfeier in der Katholischen China-Mission. Eine geschichtlich-pastorale Untersuchung, Rom 1942, I. Teil, Kap. 1 f.

9 Francisco Furtado S. J., Informatio Antiquissima de Praxi Missionariorum Sinensium Societatis Jesu, circa ritus Sinenses, data in China, jam ab annis 1636 et 1640, Lugduni 1700, I. 11 f.

10 Antonio Rubino (1578 zu Turin geboren) kam 1602 nach Indien. Im Jahre 1640 wurde er zum Visitator von China und Japan ernannt. Er starb für den Glauben am 22. März 1643.

11 Metodo della dottrina che i Padri della Compagnia di Giesù insegnano a'Neofiti, nella missione della Cina. Con la risposta alle obiettioni di alcuni moderni che la impugnano. Lione 1665. Das Buch wurde 1641 in portugiesischer Sprache verfaßt; 1680 kam es auf den Index. Siehe Streit BM, V. 827.

Die Fasten- und Abstinenzpraxis in der chinesischen Mission.

Von Dr. Xaver Bürkler S. M. B.

Es ist auffallend, daß der Gründer der chinesischen Mission, P. Matteo Ricci, der dem Eifer der chinesischen Christen ein sehr rühmliches Zeugnis ausstellt, kaum je von deren Fasten spricht. An einer Stelle [1] erzählt er die Bekehrungsgeschichte einer heidnischen Frau. Über zehn Jahre lang hatte sie zu Ehren der Götter gefastet, indem sie sich von Fleisch, Fisch, Eiern usw. enthielt und sich nur von Gemüse mit Brot oder Reis ernährte. Nachdem sie sich zur Annahme des Christentums entschlossen hatte, ließ sie sofort von ihrem abergläubischen Fasten ab, und die Missionare trösteten sie mit dem Hinweis, daß sie nun fortan das christliche Fasten halten könne.

Auffallend ist es ebenfalls, daß P. Ruggieri in seinem Katechismus wohl von den Zehn Geboten Gottes, sowie von den Evangelischen Räten spricht, dagegen das kirchliche Fastengebot mit keinem Worte berührt [2]. Ferner berichtet P. Ricci, daß er beim Verlassen seines ersten Wirkungsortes Sciaochino (Shiu-king) im August 1589 seine kleine, niedergeschlagene Herde ermutigte, ihr ein Andachtsbild gab, das sie in einem ihrer Häuser aufrichten sollten, dazu einen Kalender, worin die Sonn- und Feiertage verzeichnet waren, an denen sie sich dort versammeln sollten [3]. Ist es Zufall, daß auch hier nicht vom Fastengebot gesprochen wird?

Dagegen schreibt Ricci in einem Briefe vom 4. Nov. 1595 über sein eigenes Fasten: «Weil sie (die Heiden) über ein Fasten spotten, bei dem man Fische ißt, habe ich es zu unterlassen angefangen, an Freitagen und Samstagen Fische, Eier und ähnliche Speisen zu nehmen, damit sie wissen, daß auch wir die Buße lieben; denn unter ihnen gibt es sehr viele, die das ganze Leben lang auf diese Weise fasten» [4]. Freilich schränkt er dieses Lob, das er damit den Heiden gegeben hatte, beträchtlich ein, wenn er in seinen Kommentaren über die Buddhisten schreibt: «Sie verbieten Fleisch oder ähnliches (carne o altra cosa viva) zu essen; aber nicht alle enthalten sich davon, und sie sprechen von dieser und anderen Sünden jene los, die ihnen Almosen geben, und versprechen, durch ihren Gottesdienst soviele, wie sie wollen, selbst aus der Hölle zu befreien» [5].

Es mag wohl sein, daß die ersten China-Missionare, gerade um das Christentum in einen großen Gegensatz zum Buddhismus (und zum

---

1 Matteo Ricci S. J., Opere Storiche, edite dal P. Pietro Tacchi-Venturi S. J., Macerata 1911/13, I. 485 f.
2 Michele Ruggieri S. J., Vera et brevis divinarum rerum expositio, ib. II. 498—540.
3 ib. I. 190.
4 ib. II. 212.
5 ib. I. 93.

338—339). Suivent des considérations psychologiques très justes sur la nécessité de présenter l'Evangile aux Chinois autrement que sous une forme trop sèchement dogmatique. C'est ici que l'on saisit au mieux les excès de la position de M. Kraemer. Il n'est pas jusqu'à la formulation dans laquelle l'Eglise du Christ, épouse du St. Esprit, explicite le donné révélé si souvent méconnu et faussé par les interprétations arbitraires et variables des chrétiens, même sincères et pieux, qui ne lui paraisse totalement hétérogène. On peut, dans ces conditions, se demander quel est au juste le contenu de ce réalisme biblique tant prôné et H. H. Farmer n'a pas tort quand il dit qu'il nous est présenté comme ‚chose jugée'. La foi chrétienne se réduit à un sens global du péché et à la notion de révélation, toute autre précision est interdite sur le plan dogmatique; et pourtant on se croit autorisé à rejeter d'autres interprétations du donné. Au nom de quel principe d'interprétation? Par quelle autorité? On n'échappe pas à ces questions ultimes. Si la Trinité des Personnes divines est réduite au rang de «doctrine théologique» [14], comment la foi elle-même va-t-elle échapper à l'unitarisme ou au trithéisme? L'apparente objectivité du ‚réalisme biblique', se réduit au ton tranchant et agressif d'un subjectivisme arbitraire qui, à l'encontre du protestantisme «moyen», se prive même des ressources de sa propre tradition. Sa rigueur, encore une fois, est toute «d'intention».

Pourtant à défaut de ‚biblisme', il faut rendre hommage au ‚réalisme' de M. Kraemer. Encore une fois, au terme de cette analyse où la part de la critique a été si forte, il faut relever la justesse des analyses psychologiques tant des milieux non chrétiens que du comportement missionnaire. Je souhaite que beaucoup de futurs missionnaires catholiques lisent ce livre: non seulement parce qu'ils y trouveront un regard plus ouvert et une franchise de jugement plus explicite que de coutume dans cette littérature, mais surtout pour qu'ils prennent une conscience plus avisée du rattachement de tous les problèmes missionnaires aux dogmes fondamentaux de notre foi. Les positions de M. Kraemer sont provocantes: il n'est que de les examiner en elles-mêmes, sans préjudice des faits qu'elles cherchent à expliquer, des normes qu'elles entendent inspirer, pour être reconduit aux vérités vivifiantes et immuables que son cœur pressent et que son système ruine. En allant ainsi au cœur des choses, nous espérons n'avoir détourné personne de profiter des richesses de son expérience et de sa science: aussi bien, pour nous, la pensée d'un homme, quelle que soit sa densité, est-elle rarement ‚totalitaire' au point qu'il ne s'en laisse rien dissocier. Mais, avec M. Kraemer répondant à ses critiques de Tambaram, nous estimons moins grave le risque d'une critique trop acerbe que celui d'une «excessive politesse voilant, plus ou moins inconsciemment, l'indifférence ou la désaffection quant aux questions de principes.»

14- Faut-il rappeler que la tradition catholique non seulement se garde de confondre donné de foi et conclusion théologique, mais dispose d'une gamme autrement nuancée de ‚notes théologiques'?

dénoncer la fragilité, à faire ressortir la condition menacée d'une vie, authentique mais pressée dans le cadre de l'erreur, non seulement à y déceler les interférences d'orgueil et de la recherche de soi, si fréquente chez les solitaires, mais encore à identifier cette attitude d'âme avec l'orgueil et son fondement avec un panthéisme latent. A cette conclusion viennent pourtant s'opposer, chez M. Kraemer lui-même, deux considérations: d'une part, il lui en coûte de limiter le champ de la toute-puissance de la grâce divine; d'autre part, sa notion d'Eglise étant extrêmement imprécise et pauvre, il est privé d'une distinction indispensable entre l'appartenance visible et l'appartenance invisible au Corps du Christ qui est l'Eglise. Or, seule cette distinction nous permet d'affirmer sans contradiction et que la grâce du Christ nous incorpore seule à l'Eglise, et que cette incorporation peut n'être pas plénière, qu'elle peut, entre autres, se faire sous un mode invisible, ce qui n'atteint pas la visibilité essentielle de l'Eglise elle-même. Enfin, qui ne voit que pour juger de la conformité ou de l'opposition à l'égard du Christ, il faut en venir à une discussion des articles de foi, à une confrontation doctrinale. Mais la méfiance des formules dogmatiques interdit cette voie à M. Kraemer qui en est réduit à cette affirmation: tout ce qui est en dehors du Christ n'est pas du Christ; mais parce qu'on se refuse à dire nettement ce qui est du Christ, elle se réduit à une tautologie insignifiante. Et quand nous parlons de confrontation dogmatique, cela ne veut évidemment pas dire que la vie que nous jugeons foncièrement chrétienne, fruit de grâce, exprime toujours ses rapports avec Dieu sous une forme explicite et exacte, avec toute la précision dont le St. Esprit gratifie la définition dogmatique de l'Eglise, ni même toujours qu'elle soit exempte d'erreurs: la langue des mystiques n'est pas celle des théologiens, mais les vrais mystiques ont le respect de la théologie et les vrais théologiens savent qu'il faut parfois suppléer à l'impropriété des termes dont usent les mystiques. La doctrine et la pratique catholiques sont ici également opposées au libéralisme protestant, prompt à saluer la grâce dans des manifestations souvent douteuses, et au pessimisme étroit et, malgré tout, anthropomorphique, qui vient boucher les perspectives doctrinales de M. Kraemer.

Fidèle à son principe dialectique, la théologie de M. Kraemer entendra elle aussi renvoyer dos à dos le libéralisme dogmatique et cet intégrisme un peu court que les Américains nomment ‚fondamentalisme'. Ces derniers, nous dit-il, méconnaissent «le caractère dynamique et supra-doctrinal de la religion prophétique du réalisme biblique. . . . Nous ne nions pas le moins du monde que, à parler théologiquement, il est très important d'avoir des idées précises sur ces sujets (la naissance virginale, l'inerrance biblique, la notion forensique et juridique de la rédemption etc.), mais de faire de ces positions théologiques l'objet de la foi, comme le veulent les fondamentalistes, est une lamentable déformation de la révélation chrétienne. Un exemple tragique en est fourni par l'admirable chrétien et la belle intelligence qu'est le Professeur T. C. Chao; il estime qu'il n'y a que deux façons de comprendre le Christ: ou bien de croire en lui comme en l'homme idéal qui, par son éminence morale et son œuvre, est notre sauveur et notre inspirateur, ou bien de croire en lui comme en la seconde personne divine. La divinité du Christ est certainement une ‚doctrine' essentielle du Christianisme, mais présenter le Christ, Fils du Dieu vivant, comme la seconde personne divine est une obnubilation intellectuelle de l'Evangile qui ne peut provoquer qu'un mouvement de réaction» (383—384 /

A en tenir compte, on voit combien il est peu plausible de penser avec M. Kraemer que les religions soient nécessairement totalitaires: bien au contraire, c'est parce qu'elles sont, en tant même qu'humaines, de type syncrétiste, qu'elles présentent des zones susceptibles d'être séparées du centre, des éléments que l'on pourra récupérer au service du Message. Non pas évidemment qu'il s'agisse de ‚fragments' de la Révélation (la grâce du Christ agissant invisiblement dans les âmes qui ne se rattachent pas visiblement à l'Eglise, opère non pas dans les religions mais contre elles): ce sont là des réalités naturelles, des parties saines ou facilement sanables de la nature humaine. Le pessimisme radical de l'auteur se révèle par exemple dans le jugement sévère qu'il porte sur les décisions romaines au sujet des rites civils au Japon et au Manchukuo. (403—404 / 354—355.) Il est vrai de dire que ces rites, même laïcisés et dissociés du Shinto, sont actuellement détournés au profit d'une statolâtrie foncièrement païenne; mais de soi, tels qu'ils sont officiellement proposés à l'exercice des citoyens, ils ne disent rien de plus que le respect dû à l'autorité civile, ils n'impliquent aucune profession de foi: et, pour le cas où les apparences pourraient donner à croire à une adhésion inconditionelle et absolue, l'Instruction de la Propagande précise qu'il serait du devoir des chrétiens de dissiper toute équivoque en déclarant dans quel sens ils entendent participer à ces cérémonies. Il reste que le danger de l'hypernationalisme guette les japonais chrétiens, plus soucieux que les autres, sans doute, de faire preuve de patriotisme pour répondre aux soupçons que leur vaut leur affiliation à une religion ‚étrangère'. Nous partageons donc l'affliction des rédacteurs de l'International Review of Missions au sujet de la déclaration par laquelle la One Protestant Christian Church of Japan s'est ralliée, en 1940 à la politique de l'«ordre nouveau» en Asie! [13] Mais ces faiblesses ne nous font pas désespérer de l'ouverture de l'intelligence, capable de choisir ses symboles, de les assouplir et de les purifier à son usage. N'est porté à l'iconoclasme que celui qui, porté à l'idolâtrie, voit là le seul moyen de s'en défendre. Et là encore, la grandeur pathétique de ce geste d'amputation dissimule la grandeur plus authentique et plus divine de l'Eglise qui sait à la fois séparer les poissons et attendre avant d'arracher l'ivraie.

Mais où donc rejoignons-nous l'Eglise de vérité? Nous savons que, pour M. Kraemer, la vie chrétienne est avant tout obéissance, réponse à un mot d'ordre plutôt que réception d'une lumière ou communication d'une amitié, rencontre instantanée plutôt que vie d'intimité avec Dieu. Nous savons qu'il est en défiance contre tout ce que l'Eglise appelle mystique et que la vie intérieure chez des musulmans ou des dévots de la bhakti, au lieu d'apparaître comme une percée de grâce minant chez des âmes de bonne foi les erreurs de la religion officielle, comme la trace de l'action divine que les constructions humaines ne réussissent pas à éliminer radicalement même si elles en rendent précaire la conservation, fait pour lui figure de monstrueuse parodie, de contrefaçon démoniaque. A cette fin, il s'est appliqué non seulement à en

13- IRM XXX, 1941, 247—252.

le veuille ou non, cette histoire ne saurait être négligée [12]. Ainsi ce qui est avant tout requis, au moment où nous sommes, des institutions missionnaires d'occident quant à la solution du problème de l'adaption, c'est de se débarrasser radicalement des limites orthodoxes et libérales et de se concentrer d'autant plus sur le problème vital unique. Il s'agit de savoir comment nous allons préparer les voies qui permettront d'exprimer la religion de la révélation sous des formes indigènes qui en rendent le véritable caractère d'une manière exacte et vigoureuse. La voie la plus sûre pour atteindre ce but implique une conception plus profonde de notre obéissance au Christ et de la ‚légation' dont nous sommes revêtus par lui; car, partout où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté (2 Cor. 3, 17), la liberté de faire non ce qui nous plaît, mais ce qui Lui plaît à Lui» (318/283).

Je crois que M. Kraemer a fort bien fait de réduire le problème de l'adaptation à la ‚traduction' du message chrétien par le missionnaire en termes indigènes, et, d'autre part, à la création ‚par les nouveaux chrétiens, d'une vie temporelle inspirée par le christianisme, où celui-ci se fait jour dans les multiples inventions sociales et culturelles des peuples. Il a très bien vu, notamment, les difficultés de cette «traduction» dont il est requis à la fois qu'elle transmette des notions qui soient intelligibles, c'est à dire qu'elle use de termes (et de gestes, et de coutumes, car il faut prendre ‚langage' au sens large) déja en cours, et qu'elle n'estompe pas la nouveauté chrétienne qu'une présentation trop ‚couleur locale' risque de diluer à l'excès. Les convertis sont fort sensibles à ce dernier danger: la révolution qu'ils ont pâtie leur paraît compromise du fait d'être exprimée en terme trop usés, partant trop ambigus. Ils répugnent à une cautérisation trop rapide de la déchirure faite par la Croix. On sait que sur le seul plan linguistique le missionnaire hésite souvent entre l'adoption de termes indigènes qu'il s'agit de gauchir pour leur faire rendre la notion chrétienne, et l'importation de vocables totalement étrangers, empruntés aux langues européennes et donc privés de résonnances indigènes, mais sémantiquement ‚durs'. Il n'y a d'autres règles que celles qu'inspire la situation concrète; chaque langue, chaque civilisation offre des possibilités particulières. L'évolution des mœurs et des usages linguistiques dans le milieu païen peut rendre disponible un terme indigène ou, au contraire, le frapper d'incapacité. Il en va de même des usages. Mais ici intervient une considération dynamique.

12- Cp. 324—325 / 288—289: «Les formes occidentales du Christianisme qui se rencontrent dans l'histoire de l'Eglise ne sont pas uniquement révélatrices de l'obnubilation et de la pétrification du Christianisme évangélique; certes elles en diffèrent et, bien que celui-ci soit le seul paradigme valable pour toutes les chrétientés, d'hier d'aujourd'hui et de demain, les jeunes églises ne sauraient vivre et grandir comme s'il n'y avait jamais eu d'histoire de l'Eglise . . . En décrivant les religions non-chrétiennes nous avons constamemnt souligné la richesse et la variété des modes par lesquels l'homme a cherché à exprimer ses besoins religieux et ses aspirations dans le domaine de la théologie, du culte, de l'art, en divers types d'organisation et de présentation. Pour n'en donner que quelques exemples, la méditation, l'ascèse, le renoncement au monde, ou, parmi les religions tribales, le besoin naturel d'expression sociale de la vie religieuse: ce sont là des habitudes qui sont profondément enracinées dans l'âme orientale et qui ont au moins autant de droit à l'existence que l'attitude contraire de nos pays d'Europe. Il importe très peu qu'elles ne cadrent pas avec nos traditions et nos réactions premières de protestants, mais il importe beaucoup de savoir comment, à la lumière du réalisme biblique, elles peuvent contribuer à promouvoir une vie chrétienne à la fois pure et vigoureuse.»

Il est très vrai que la justification rectifie la personne humaine sans restaurer la nature humaine dans la plénitude de ses privilèges originels; il est très vrai que la société humaine, sa culture et sa civilisation ne seront jamais sanctifiées au point d'être à l'abri de la dévastation du péché, et que le progrès humain, dont le christianisme doit être un ferment, n'est ni rectiligne, ni continu. Mais il y a bien une société, et une seule, qui par son principe d'unité vitale, qui est le St. Esprit, par sa hiérarchie dérivée du pouvoir conféré aux apôtres par le Christ lui-même, par son culte qui est l'épanouissement dans le temps et dans l'espace du sacrifice d'amour de la Croix, est déjà, malgré les déficiences des hommes qui la composent, mais aussi en eux et par eux, sainte et porteuse de sainteté. La condition dialectique de l'homme n'est pas le fait de dire oui et non en même temps et sous le même rapport, mais bien de n'être pas encore entièrement réduit sous l'empire de la grâce: ce n'est pas un état de contradiction, mais un état de tension, une condition militante, non une condition absurde. Ainsi, nous sommes bien d'accord avec M. Kraemer quand il décourage l'aspiration de certains chrétiens à faire concurrence à tel système social prometteur de bonheur temporel, ou à faire de la réussite sociale ou civilisatrice la pierre de touche et la garantie de la christianisation. Et cela tient, bien sûr, aux blessures du péché originel, mais aussi au mode chrétien dont nous parvient le salut, à la Croix qui en est la source et l'eau vive qui nous abreuve jusqu'à la fin des temps.

Ainsi quand il traite ex professo de l'Eglise, M. Kraemer se montre-t-il partagé entre deux ordres de réalité qu'il ne parvient pas à hiérarchiser. D'une part, il entend prendre très au sérieux l'unité ecclésiastique, l'absolu de la société des membres du Christ. De l'autre, se refusant à identifier l'Eglise avec l'une quelconque de ses réalisations terrestres, il se met dans l'impossibilité de distinguer efficacement entre l'Eglise et les chrétiens; à ce qu'il appelle ,la chrétienté empirique, la réalisation empirique de la chrétienté' il oppose la Révélation dans le Christ. Inutile de relever, avec tant de critiques de la ,théologie dialectique' les inconvénients de cette doctrine, en vertu de laquelle la grâce, étant envisagée comme une pure motion, ne rencontre aucun sujet récepteur, ou, à l'autre extrême, conçue comme une réalité substantielle toute neuve et radicalement ,étrangère', s'insère dans l'ordre naturel non pour le transformer, mais pour le désessencier. Le problème qui se pose reste de savoir comment distinguer ce qui est de l'Eglise et ce qui n'est que superfétation humaine.

D'autre part, M. Kraemer est bien trop réaliste pour négliger l'apport des «chrétientés historiques» dans l'édification des chrétientés nouvelles, mais il justifie ce point de vue par des arguments psychologiques: on ne saurait attendre des nouveaux chrétiens une création absolument nouvelle qui représenterait la traduction du message chrétien la plus parfaitement adaptée à leur vocation particulière. La spontanéité créatrice que cela supposerait «serait d'une dimension dont l'histoire n'a pas d'exemple. En outre . . . c'est une donnée première que le Christianisme n'entre pas en Afrique ou en Asie dans un vide social et culturel: c'en est assez pour prouver qu'on n'échappe pas au problème de l'adaptation. Mais il n'en est pas moins vrai que le Christianisme n'est pas, dans ces régions, entré dans sa carrière comme s'il pénétrait dans le monde pour la première fois, comme s'il n'avait pas d'histoire. Qu'on

habileté d'ailleurs, étendu cette manière de voir aux autres religions qui, dès l'origine plus composites, ne se présentent pas essentiellement comme la négation d'une vérité proposée par la Révélation. Il a très bien vu que dans ce cas on ne pouvait plus parler de ‚totalitarisme' qu'au sens, secondaire, où le terme s'applique au ‚syncrétisme': l'hindouisme, le monde religieux chinois s'opposent alors à la Révélation en tant qu'ils se montrent trop universellement accueillants à tout vent de doctrine.

La consistance accidentelle, historique, des systèmes religieux du monde se durcit, dans l'analyse de M. Kraemer, au point de leur conférer allure d'«églises». En revanche, ce n'est pas le trait le moins étrange de sa pensée, l'Eglise du Christ, elle, n'apparait guère que comme le substrat, à peine indiqué, des ‚chrétientés historiques'. Dans un passage de son livre (145/131—132) il parait désigner sous le nom de ‚Christianisme empirique' (il faudrait dire phénoménal, car le réalisme biblique de notre auteur, soit dit en passant, n'use pas moins de termes philolophiques que la théologie ‚intellectualiste' qu'il répudie; à cela près qu'il emprunte au vocabulaire des philosophies issues de Kant ou de Hegel) ce que nous nommerions ‚chétienté': ce n'est pas l'Eglise (M. Kraemer dit: la Révélation dans le Christ) mais c'est une réalité sociale qui est immédiatement sous l'influx de l'Eglise: «La grande différence qui sépare le christianisme phénoménal des autres croyances, c'est qu'il s'est tenu et continue de se tenir sous l'influx et le jugement de la révélation du Christ, ce qui explique que sa situation soit différente de celle des autres religions» (145/132). Mais plus loin (427 sq. / 375 sq.) on comprend qu'il s'agit de la société ecclésiastique elle-même, de l'Eglise dans toute sa réalité historique, et qu'il ne parvient pas à tracer la démarcation entre cette réalité empirique et la réalité transcendante qui devrait s'identifier à l'Eglise: c'est, qu'en somme, pour lui, l'Eglise est essentiellement invisible: ce qui s'en voit n'est pas en meilleure posture que telle société humaine donnée dans laquelle, nous le croyons comme M. Kraemer, Dieu opère invisiblement. «Le royaume de Dieu, le règne de Dieu dans une fraternité d'hommes rachetés est la fin de toute l'histoire humaine et Dieu est seul à savoir comment cela pourra se réaliser. Un des facteurs essentiels et dynamiques dans l'attitude de foi du chrétien est qu'elle implique une confiance inébranlable dans la réalisation de cette fin par Dieu, le Père du Seigneur Jésus Christ, au temps de Son bon plaisir, à travers, et malgré, les forces humaines. ... La vision de Dieu, dieu de la création, de la rédemption et de l'histoire, implique que Dieu est également à l'œuvre dans l'homme et dans le monde, encore que, du fait de la corruption et du désordre que le péché met dans tous les domaines de la vie, aucun esprit humain n'est en mesure de dire précisément où il est à l'œuvre et où il ne l'est pas. Ceci veut dire en pratique qu'une poussé vers une philosophie de l'histoire est toujours présente dans la conception chrétienne de la vie mais que son exécution ne sera jamais qu'une tentative partielle et transitoire. La conception chrétienne comporte également la croyance que Dieu, le créateur et le rédempteur, est à l'œuvre dans les tentatives humaines de dominer la vie, ce qu'on appelle d'une façon générale la sphère culturelle sous ses divers aspect, et dans les ‚valeurs' humaines qui résultent de ces tentatives». Ce texte ne nous permet pas de douter que l'auteur vise en premier lieu ce que nous appelons l'Eglise, en second lieu, le domaine du temporel chrétien: de celui-ci il dit, à la suite: «En toute culture humaine, il y a un mélange de service rendu à Dieu et de rébellion contre Dieu. Affecter à ces ‚valeurs' et à ce domaine de la vie humaine des sanctions divines, en les proclamant ‚ordres' de vie divine est méconnaître leur nature ‚relative' et minimiser le désordre que la corruption du péché introduit dans la vie. La conception biblique selon laquelle la Volonté de Dieu est tout à la fois la loi, la crise et le jugement de la nature et de l'histoire exclut la possibilité de sanctifier tout domaine de la vie humaine (excludes the possibility of sanctifying any human sphere of life; la trad. allemande comporte une tout autre nuance: ... schließt die Möglichkeit aus, irgend eine Lebenssphäre mit einem Heiligenschein zu umgeben; ou bien M. Kraemer en a-t-il profité pour modifier son texte anglais?)». Il termine cependant par une note d'optimisme viril: Dieu étant à l'œuvre dans le monde où il nous a placés, «toutes les attitudes culturelles, sociales et politiques s'enracinent en définitive dans les postulations nettes au sujet de la nature et de la volonté de Dieu, de la nature et de la déstinée de l'homme».

foncière que leur ‚communauté': simpliciter diversa. Quand on ne s'est pas élevé au plan de l'analogie, il est bien rare qu'on parvienne à exprimer cette diversité autrement qu'en faisant appel à la contrariété. Or les contraires sont dans le même genre. Perçoit-on que l'on a fait ainsi évanouir la diversité que l'on cherchait à capter, on recourt alors à un tout autre ordre de distinction: celle que le péché a introduit dans le monde. L'existence créée s'identifie dès lors au mal, en dépit de toutes les dénégations verbales, en dépit de toutes les intentions profondes. Ce n'est pas là ce que l'on veut, ce n'est pas là ce que l'on dit, pour reprendre la distinction de Maritain, mais c'est là ce que l'on fait. Et certes, le Christ détruit le péché, mais c'est plus racidalement encore qu'on ne l'entend, puisqu'il retire l'homme de sa condition dialectique, lui permettant d'être homme en exercice d'humanité avec d'autant plus de perfection et de liberté qu'il est adopté comme enfant de Dieu.

Cette préférence si constamment accordée au négatif, à la privation, se retrouve dans le traitement auquel M. Kraemer soumet l'histoire des religions. Ici aussi, nous sommes tout d'abord séduits par une manière synthétique, proprement spirituelle, de considérer chaque religion comme s'organisant et se déployant autour d'un noyau central, d'une idée-mère et non comme un conglomérat de dogmes et de pratiques réunis au hasard des confluences historiques, sans lien vital, sans unité essentielle. On sait combien l'histoire des religions se développe dans cette direction: tout en poursuivant l'étude des migrations et des transformations d'ordre mythique ou culturel, elle s'efforce de plus en plus de saisir les religions dans leur totalité organique qui explique seule leur vitalité et leur virulence. Mais la réaction contre la «vivisection» ne va-t-elle pas trop loin? C'est une erreur que d'attribuer à toutes les religions ce ‚totalitarisme' dont parle M. Kraemer, qui les rendrait tout entières et radicalement exclusives de tout effet de grâce. A y regarder de près, on s'aperçoit qu'il leur applique à toutes la définition de l'hérésie (comme tout à l'heure nous le surprenions en train de reconstruire le monde sur le modèle du péché): ce penchant, où le pousse la théologie dialectique, a été encouragé, sans nul doute, par le milieu où il a exercé son apostolat et où l'Islam est d'une particulière virulence. Car l'Islam, à n'en pas douter, est à ranger parmi les hérésies: la Révélation biblique, pour être mal connue, n'y est pas ignorée, elle y est formellement rejetée quant aux vérités essentielles: l'Incarnation et la Trinité; mais c'est bien à la Révélation que le Coran entend se rattacher, et sa position de base, (y compris le rôle qu'il attribue au prophète) n'est pas plus extranea que la bizarre mythologie de l'hérésie manichéenne (Mani, lui aussi, relève du christianisme, les études récentes confirment de plus en plus le sentiment des Pères de l'Eglise à ce sujet). Or le propre de l'hérésie est de choisir parmi les vérités divines, et, par conséquent, de substituer au motif formel de la foi un motif tout humain qui abolit du coup celle-ci. C'est le caractère négateur de l'hérésie qui la définit et qui seul rend compte de l'organisation des autres éléments qu'elle intègre. (Ceci au point de vue formel; au point de vue psychologique il peut en être autrement, par exemple chez l'hérétique matériel.) Je crois qu'il est impossible de vivre en contact prolongé avec l'Islam sans ressentir l'exclusion qu'il inflige au christianisme authentique, et cela d'autant plus vivement qu'il fait une place plus importante à la personne de Jésus, prophète et saint. Que l'Islam se soit chargé de toutes sortes d'éléments adventices (pratiques de piété, sociologie, doctrines relatives à sa constitution sociale communautaire, problème de l'imâmat), qu'il se soit enrichi d'une mystique qui, pour s'appuyer sur le Coran, se nourrit cependant de fait à des sources plus pures, rien de cela n'empêche qu'il assure son unité en faisant bloc contre la Révélation biblique, en tant même que le Coran prétend l'accomplir et la rectifier. Et, dès lors, il est très vrai de dire que même ses doctrines les plus proches de la vérité révélée, celles-mêmes qu'il lui emprunte, sont affectées du coefficient que leur confère le ‚refus primordial'. Tout cela M. Kraemer l'a très bien vu. Il est caractéristique qu'il ait, avec une grande

de son ‚réalisme biblique' l'ordre de la grâce, aboutissant à ce que les mystiques chrétiens appellent, sans risque de panthéisme, l'union transformante, et, au ciel la vision béatifique, et, d'autre part, l'ordre de l'Union hypostatique. Cette distinction a paru évidente à un anglican tel que H.H.Farmer qui souligne, lui aussi, que M.Kraemer identifie quasiment Révélation et Incarnation: à ceux qui entendent Révélation dans un autre sens «on fait sentir qu'ils ont commis une sorte d'atrocité théologique, qu'ils ont quasi trahi l'Evangile même, alors que, de fait, il y a eu conflit sur l'usage d'un mot» (Tambaram 162). L'auteur apprécie finement les procédés d'intimidation dont joue, inconsciemment sans doute, la théologie dialectique. Notons en outre qu'il y a contradiction à vouloir faire de la Révélation chrétienne un ‚prophétisme' qui nous transmet la pure volonté de Dieu, quand, d'autre part, on reconnaît que le Verbe de Dieu s'est fait chair et que «la vie éternelle est de connaître le seul vrai Dieu et celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ». Encore une fois, il semble que cette tendance volontariste de la théologie dialectique soit avant tout réaction contre une certaine ‚philosophie religieuse' qui exigeait de l'homme plus d'admiration que d'engagement. Dans cette perspective, on ne peut que se réjouir de voir purifier une atmosphère qui permettait de traiter longuement de la «mystique» en y faisant entrer, à côté d'authentiques mystiques, des théosophes, des poètes, toutes sortes d'auteurs de sympathies panthéistes. En Angleterre, où ces confusions sont fréquentes, la réaction se dessinait déjà dans les milieux théologiques sérieux: malheureusement c'était à la mystique même, à l'authentique, qu'on s'en prenait, autant qu'à ses contrefaçons. La théologie dialectique est allée jusqu'au bout dans cette voie, donnant libre cours à son ivresse de saper tout l'humain du christianisme sans trop prévoir qu'elle ruinait ainsi jusqu'au dogme de l'Incarnation qu'elle professe pourtant de revendiquer contre toute édulcoration libérale, mais qu'elle compromet, en fait, plus radicalemnet encore. C'est l'issue fatale d'une sotériologie qui ne s'appuie pas sur une saine vue de la création, et la néglige sous prétexte qu'il n'y a là que philosophie. Faute de voir que le De Deo Uno est non seulement impliqué logiquement dans le De Deo Trino, mais qu'il nous est livré selon cet ordre, dans la Révélation même, toute l'interprétation de l'Economie nouvelle va être en porte à faux, et, par un secret ressentiment contre une philosophie de l'être qu'on ne veut connaître que sous ses formes décadentes, on va se servir, inconsciemment cette fois, de concepts philosophiques notablement moins bien décantés mais de tonalité plus ‚dynamique' plus ‚parlante', parce que plus actuelle.

Je ne résiste pas à l'impression que l'attitude de M.Kraemer, malgré son ton de défi et sa joie du scandale, relève de l'ordre apologétique; nous vivons en un temps où le non semble plus nourrissant que le oui. Et pourtant, ce négativisme théologique nous séduirait-il à ce point si son pathos n'était que transitoire? Il recèle, croyons-nous, une part de vérité profonde: nous ne pouvons parler de Dieu qu'en concepts empruntés aux réalités créées dont il nous faut, jusqu'au bout, nier les imperfections et les limitations. La diversité des analogues est plus

Elle la domine cependant d'une toute autre façon, puisque le surnaturel élève la nature en la respectant avec une délicatesse qui est elle-même un mystère de foi. Cette opération divine qui fait participer la créature à sa nature même, est sous le signe de la Sagesse. Réalité incompréhensible, certes, mais de contenu positif et de plénitude, et par conséquent moins susceptible de pathétique que les notions qui expriment immédiatement le négation, la destruction, l'opposition. Comme pour toutes les théologies (et toutes les philosophies de type nietzschéen) qui partent du péché au lieu de partir de Dieu et qui, de ce fait, demeurent radicalement anthropocentriques, malgré tout l'effort qui leur inspire de rejoindre Dieu en lui-même, on peut dire qu'ici le bien est conçu sur le modèle du mal, que son caractère absolu est caractéristique de la négation, non de la plénitude. Le refus de l'homme et son jugement apparaissent comme plus topiques que l'initiative créatrice et amoureuse de Dieu: le ton n'est donné ni par le premier verset de la Genèse, ni par le premier verset de l'Evangile selon St. Jean. L'anthropologie biblique est amputée de ses prémisses.

Caractéristique, à cet égard, est une prise de position très nette contre la mystique (357—360 / 316—319): il n'y a pas, dit M. Kraemer, à chercher de point de contact avec les musulmans sur le plan de la vie mystique, non seulement parce que la mystique, pour répandue qu'elle soit chez eux, est une excroissance accidentelle et même étrangère à l'Islam proprement dit, mais surtout parce que, en soi, «la mystique est un des fruits les plus sublimes mais aussi les plus dangereux du monisme naturaliste. Son thème fondamental, modulé de mille manières, est l'unité (oness, Einheit) de Dieu et de l'âme; le postulat qui le sous-tend est l'identité de l'essence divine et de l'essence humaine ou du monde. Les grandes théopanies de l'Inde, du Bouddhisme d'extrême-orient, des mystiques musulmans hétérodoxes, où l'homme, par la voie de la gnose, obtient l'ennivrante certitude de son unité essentielle avec l'essence divine et la suprême réalité; les différentes étapes du mysticisme contemplatif tendant vers la vision béatifique de Dieu, telles qu'elles se retrouvent dans toutes les religions; les multiples variantes du mysticisme affectif, où l'âme languit après l'Eternel; ce sont là autant de rejetons du monisme naturiste . . . La mystique, au sens caractéristique du mot, sous ses formes théopanique, contemplative ou affective, ne se rencontre pas dans la religion prophétique du réalisme biblique. Dire de Paul ou de Jean que ce sont des mystiques est confondre un ton de ferveur et d'adoration religieuse avec le mysticisme, lequel a toujours tendance à considérer le frui Deo comme la fin la plus haute de la vie chrétienne. En d'autres termes, la fin suprême est de s'absorber dans la contemplation et dans l'adoration de la pure beauté de l'essence divine, comme c'est le cas chez Augustin et les mystiques chrétiens du moyen-âge. Par contre, pour le réalisme biblique, selon son économie, le centre immuable de la vie religieuse est la Volonté Divine. L'attitude mystique, au sens où il s'agit de tendre vers l'éternel et vers l'adoration sur le plan de la vie religieuse, est toutefois un phénomène universel dans la vie religieuse de l'humanité, et offrira toujours dans toute religion positive, le christianisme inclus, de multiples formes d'expression religieuse.»

A cela il faut répondre que, même ailleurs que dans le christianisme, et précisément dans l'Islam, on est en garde contre le danger du panthéisme et contre tout ce qui tendrait à rabaisser la transcendance divine. D'autant que présenter la vision béatifique comme autre chose qu'une union intentionnelle, c'est à dire sur le plan de la connaissance et de l'amour, est méconnaissance totale de la foi catholique. A y regarder de plus près, il semble que si M. Kraemer se permet de telles simplifications, c'est avant tout parce qu'il n'a pas distingué, sur le plan

Il y a quelque chose de sain et de rafraîchissant dans la manière dont M. Kraemer veut affirmer le scandale du christianisme, dans la confiance qu'il met en la prédication intégrale et généreuse du message chrétien dont la charge oblige le missionnaire à une humilité et à une compréhension correspondantes, dans la condamnation qu'il porte contre toute accommodation apologétique de la vérité chrétienne qui tendrait à l'édulcorer, à la rendre inoffensive et stérile. La Parole, comme l'Esprit qui l'anime, est bien pour lui un glaive. Il sait que la croix du Christ accompagne le vrai missionnaire et domine son champ d'apostolat.

Mais parce que la transcendance de la Révélation est saisie avant tout par contraste avec le naturalisme psychologisant et culturel du libéralisme protestant, parce que ses affirmations sont postulées par un réquisitoire, non par une contemplation, il faut avouer que l'opposition que M. Kraemer dessine entre la Révélation et le monde apparaît pour le moins grossière, et, pour tout dire, anthropomorphique. L'intervention gratuite de Dieu dans cet univers humain qui est l'œuvre de Sa création et que, malgré son péché, il continue à maintenir dans l'être, la distance infinie qui sépare le surnaturel du naturel, n'est pas épuisée par l'effet de contraste et de destruction sur lequel se complait l'analyse de M. Kraemer. Quand il parle, par exemple, du caractère ‚unique' du christianisme, il ne peut faire à moins que de le faire en termes historiques et psychologiques, il lui faut mettre le christianisme en contraste avec les religions[11]. Cette défiance de toute analogie (il faut bien en venir à prononcer le mot) inspire la conception dialectique que représente M. Kraemer. Veut-on pousser plus loin, condamner plus explicitement ce qui n'est pas chrétien au nom de la vérité chrétienne? C'est alors que nous tombons sur les contradictions du système dialectique. C'est parce qu'ils ont bloqué d'avance le péché et le monde, que celui-ci ne saurait être que tout entier évacué par la Révélation reçue. Mais, du même coup, on masque la vraie nature de la transcendance de la Révélation, laquelle non seulement se dresse contre le péché et le condamne, mais domine radicalement toute nature créée, même indemne de péché.

---

mais inefficaces de notre nature, y répondant, si l'on peut dire, sans être strictement appelé par elles; que notre nature blessée n'ait aucun droit à la régénération, n'ôte pas que la grâce soit sanante en même temps qu'élevante. Pour M. Kraemer ces aspirations sont non seulement inefficaces mais perverses (c'est la position luthérienne, au sujet de la crainte imparfaite par exemple), mais alors, ainsi que le remarque M. Farmer, il n'a plus le droit de dire que le Christ accomplit ces aspirations ‚d'une manièere inattendue et imprévue'; entre l'accomplissement de fait et le non-accomplissement, il n'y a pas de milieu, et le mode n'y fait rien. Enfin, veut-on dire que Dieu accomplit ses promesses, mène à terme ses préparations? Si l'on ajoute, avec M. Kraemer, que cela n'a lieu que dans l'Eglise, c'est, dit M. Farmer, ou bien un truisme (nous dirions, nous, que cela peut être une manière de définir qu'on appartient à l'Eglise, dès le tout premier contact avec la grâce) ou bien une pétition de principes (car il s'agit, pour M. Kraemer, de démontrer quasi empiriquement que rien de chrétien ne se rencontre en dehors de l'appartenance visible à l'Eglise). Impossible, on le voit, d'en sortir sans la distinction entre appartenances visible et invisible.

11- On songe encore une fois à la doctrine islamique de ‚l'inimitabilité' du Coran: la transcendance du Coran éclate dans sa langue et dans sa composition mêmes, c'est un signe certain et un argument; rien ne saurait lui être comparé.

l'expression de ‚réalisme biblique': l'action prime l'être, l'obéissance prime la connaissance; la grâce, loin de présupposer la nature, la désessencie et la volatilise [8].

Pourtant M. Kraemer se refuse à suivre Barth jusqu'au bout: après avoir loué ce qu'on appelle son ‚anti-thomisme', il discute son rejet de la théologie naturelle: «Il ne veut ni ne peut nier le fait que Dieu agit et a agi en dehors de la sphère biblique de la révélation, mais il se refuse à discuter le comment de cette activité» (120/110). Position intenable et dangereuse, affirme M. Kraemer: «Le problème de la relation au monde et à tous les problèmes de la vie, de l'attitude à prendre à l'égard des autres religions, de la manière dont Dieu agit en elles ne saurait être perpétuellement passé sous silence ou laissé de côté. Le sens commun et la réalité de la vie s'insurgent là-contre. Le réalisme biblique nous force à soulever le débat car le monde demeure la création de Dieu ‚qui n'abandonne pas l'œuvre de ses mains' mais continue à agir en elle. Même en ce monde déchu, Dieu scintille, par intermittence et comme à travers un halo, dans la raison, dans la nature et dans l'histoire» (120/111). La réaction de Brunner contre Barth lui paraît légitime et saine. Le sensus divinitatis de Calvin, à l'œuvre dans l'humanité, lui semble être «dans le réalisme religieux de la Bible, non point un objet de discussion mais une hypothèse de travail qui va sans dire» (121/111). Le radicalisme barthien n'est pas l'ennemi majeur; la position intermédiaire de M. Brunner permet de ne point s'y attarder. M. Kraemer se retourne alors contre ceux qui voudraient s'autoriser d'une théologie naturelle pour y intégrer une Révélation qui en serait, en quelque sorte, l'accomplissement. «L'emploi de ce mot engendre inévitablement une idée erronée, les lignes du développement supérieur de l'humanité tendraient naturellement dans la direction du Christ et il suffirait de les prolonger pour l'atteindre. La Croix et son sens véritable, qui est l'initiative et l'acte divin de réconciliation, s'opposent à toutes les aspirations et fins religieuses de l'homme, du fait que la tendance de tout son effort religieux va à posséder ou à conquérir Dieu, à réaliser notre nature divine (théosis). Le Christ n'accomplit pas cela, mais démasque le caractère égocentrique de cette démarche (its selfassertive nature) et, tout à la fois, nous fait renaître à une condition totalement opposée, qui est celle de la réconciliation avec Dieu» (123/113). Il convient bien, avec St. Paul, que l'homme cherche Dieu à tâtons, mais «du moment que la Révélation de Dieu dans le Christ transcende et contredit toute sagesse humaine par sa folie divine [9], et toute aspiration, toute attente humaine par sa manière totalement inattendue de les accomplir, il est inexact de parler d'accomplissement. Il serait plus conforme à la réalité de parler de conversion et de régénération. A tout le moins, le mot accomplissement dans son sens ordinaire d'aboutissement à la perfection de quelque chose qui, par croissance naturelle, en viendrait à réaliser une approximation plus ou moins réussie de la vie et de la vérité révélées dans le Christ, ne saurait-il servir à exprimer le rapport qui existe entre les religions non-chrétiennes et ma révélation dans le Christ» (123/114). On voit bien quelle tendance est ici visée [10].

8- On songe à l'Islam orthodoxe et à la difficulté qu'il éprouve, ayant répudié l'analogie de l'être, à réintégrer la notion de nature; mais l'Islam accepte de renoncer aux lois du monde créé, plus volontiers que les théologiens dialectiques.

9- «Le plan chrétien, dit très bien G. Moses, n'est pas l'antithèse de la raison comme telle, mais de l'orgueil de la raison» (Authority 80). La suite oppose malheuresement à M. Kraemer une position quasi hermesienne: «Parce que Jésus Christ est venu, il est devenu possible pour la raison de parler d'un Dieu qui ne peut être que Jésus Christ. Cet usage de la raison permettra de montrer que Dieu doit être une volonté juste et aimante, qu'il doit, s'il faut que l'homme soit sauvé, prendre l'initiative, et que cette initiative doit être dans la ligne d'une révélation historique, comme c'est le cas en Jésus Christ» (Ibd. 81). Tant il est aisé d'étayer d'arguments faux une intuition foncièrement juste.

10- Mais M. H. H. Farmer croit bon de distinguer les acceptions diverses du terme, évangélique rappelons le, d'accomplissement. Quand on dit que le Christianisme ‚accomplit' les aspirations humaines on peut l'entendre en ce sens qu'il complète les ‚religions' en recevant d'elles, à son tour, un complément: c'est là une position fausse, quelles que soient les formes attrayantes qui la déguisent. En second lieu, on peut vouloir dire que le Christianisme accomplit de fait les aspirations secrètes

faire un retour offensif aux anciennes positions du pessimisme réformateur. La théologie «dialectique» va être, dans l'ensemble, une prise de position «sérieuse» par rapport au péché et au salut, à la Révélation et à la Rédemption, mais qui va bénéficier de tout l'apport de scepticisme accumulé par le libéralisme exégétique et dogmatique dont les conclusions, loin de l'effaroucher, vont étayer ses vues sur la condition ‚dialectique' de l'homme chrétien, et nourrir son pessimisme à l'égard de la raison humaine, de l'activité humaine tout entière, fût-elle sous la mouvance immédiate et spéciale de Dieu. A un Dieu docilement fixé au bout de la lunette au travers de laquelle on l'examine, se substitue un Dieu caché et agissant a *retro* et même *contra*; de familier à l'excès, il est devenu distant au point que son amour[7] est un ordre plutôt qu'une invite. Ainsi s'intensifient, parallèlement et en conjonction paradoxale, d'une part le sens de la transcendance incomparable de la Révélation, de l'autre le sens de l'*absurdité* radicale de tout ce qui n'est pas Dieu, de la créature contrainte de recevoir et de porter une Révélation qui n'altère pas foncièrement sa condition ambigüe.

Si la position exacte de M. Kraemer n'est guère aisée à définir, c'est que, s'exprimant et même pensant par mode de polémique, il se trouve avoir à lutter sur plusieurs fronts à la fois. Il lui faut d'abord écarter la position catholique dont St. Thomas lui paraît, avec raison, le plus complet représentant. Il ne lui reproche pas, notons-le, son ‚rationalisme'; il le loue, au contraire, de reconnaître «les droits de la raison et l'indéniable tendance de l'homme vers une vie ordonnée et progressive, et, par là, de revendiquer que le rationalisme, dans une juste mesure, a sa légitimité et son importance dans la vie et la pensée humaine. Thomas d'Aquin ne cherchait pas à rationaliser les données de la révélation. Il était trop bon chrétien pour ne pas préserver le mystère de la révélation ...» Son erreur est «sa conception intellectualiste de la révélation, qu'il considère comme présentant une collection de vérités surnaturelles (par exemple la Trinité) inaccessibles à la raison. Cette conception dément le caractère existentiel et dynamique de la révélation biblique. Bien plus, pour édifier son système harmonisateur, il a fait de l'ordre de la grâce et de la révélation une étape plus perfectionnnée de la nature et de la raison selon la maxime: Gratia non tollit sed perficit naturam. Ce faisant, il brisait l'insurmontable cloison entre la vérité naturelle et la surnaturelle qu'il avait dressée auparavant, et oubliait — erreur fondamentale, d'ordre religieux — le fait que, pour le réalisme biblique, le contraire (the opposite) de la grâce n'est pas la nature ou la raison, mais le péché. *La vraie raison de cette faute impardonnable est qu'il part de la conception ontologique que la philosophie grecque se fait de Dieu, Dieu étant Etre pur et l'Unité de tout l'être, au lieu de partir de la conception prophétique et volontariste de la Bible* ... Dans le système de Thomas, la révélation et son contenu deviennent en bonne logique, un complément quasi indispensable pour suppléer à l'insuffisance de la raison dans le domaine de la vérité surnaturelle, au lieu d'être la crise de toute religion et de tout raisonnement humain, comme le conçoit le réalisme biblique» (114—115 / 105—106).

La phrase que nous avons soulignée est caractéristique de l'exégèse qui sous-tend

---

7- Contre la tendance de la théologie dialectique à refuser droit de cité au terme d'amitié avec Dieu, voir la critique de A. G. Hogg, ancien Principal du Madras Christian College, dans Authority 108—109; et plus loin, 112: «Le péché fondamental de l'homme est-ce vraiment de s'affirmer lui-même (self assertion), ce désir invétéré qu'il a d'être lui-même Dieu? Le plus cruel affront que nous puissions adresser à notre Père, la fin de non-recevoir la plus dure que nous opposions aux avances par lesquelles il se révèle lui-même, ne serait-ce pas notre manque de foi en son amour, notre refus de nous fier et de nous confier (the refusal of confiding trust)?»

demander s'il ne fallait pas étendre le domaine de l'histoire des préparations évangéliques au delà du peuple d'Israël et tenir pour porteurs d'authentique révélation les livres saints des ‚païens'[6]. Ainsi, de l'humilité culturelle qui incombe souvent au missionnaire européen, de l'humilité surnaturelle grâce à laquelle il reconnaît qu'il ne possède et ne donne de Dieu que ce qu'il a reçu de lui gratuitement, le libéralisme protestant tirait argument pour nier presque l'autorité dont le Christ revêt son apôtre pour la transmission de son message. Après l'autorité du gouvernement spirituel dans l'Eglise, c'était l'autorité même de la Parole qui en venait à être mise en question, au terme de la désintégration protestante. Et ce n'était pas seulement le mode autoritatif du message, c'était son contenu doctrinal lui-même, la valeur absolue de son enseignement qui paraissait nuire à l'efficacité de l'apostolat.

Une fois de plus dans l'histoire du protestantisme la pratique de l'œuvre missionnaire, qui est l'œuvre propre de l'Eglise, va, dans une certaine mesure, ramener une pensée incertaine dans des directions authentiques et éprouvées. Le ferment de l'Evangile n'est pas un ingrédient culturel; le Sacrifice du Calvaire et l'Incarnation qu'il commande ne sont pas un couronnement postulé par l'attente morale de l'humanité livrée à elle-même, la solution élégante qui arrange tout sans avoir rien à déplacer ni à éliminer. Mais en récupérant ces vérités, il va se

---

monde oriental, auquel l'Occident est appelé à fournir sa contribution spirituelle sous forme de service chrétien. Le Rapport se présentait comme un effort de repenser les missions, et ses principes se signalaient à l'attention du seul fait qu'on y liait expressément le sort du Rapport à sa théologie; la discussion y fut d'autant plus chaude. La position théologique du Rapport révèle une singulière combinaison de sincère dévotion à la cause missionnaire envisagée comme une obligation chrétienne, et de grande faiblesse quant à la prise de conscience proprement apostolique» (36/38). Cp. 431—432 / 379—380: contre une conception franchement anthropocentriste de la mission que défend H. Vernon White dans A Theology for Christian Missions, lui-même en méfiance à l'égard d'une notion trop «statistique» du prosélytisme, M. Kraemer écrit: «Le Dr. White, quand son désir l'emporte de montrer que le sens ultime de la révélation chrétienne et du Christ est l'esprit de service et de ministère (qui, bien compris, sont l'expression spontanée et nécessaire de l'esprit renouvelé dans le Christ) demeure, bon gré mal gré, esclave d'une conception pragmatique et humaniste de la religion et du Christianisme qui, sans le savoir, a perdu contact avec la religion de la révélation telle qu'elle se trouve dans le Nouveau Testament. Que le chrétien, que le missionnaire, vive dans le désir ardent de voir tous les hommes se soumettre au Christ comme au Maître de leur vie, il y a là, non pas une déformation de l'esprit de prosélytisme, mais un élément essentiel de notre obéissance à Dieu.»

6. Pour M. T. C. Chao, doyen de la School of Religion de l'Université de Yenching, affirmer la trace de Dieu dans l'histoire des âmes revient presque à reconnaître que les sages (chinois, en l'epèce) ont bénéficié de la Révélation. (Authority 42—43). Les Actes du Congrès de Tambaram rectifient: «L'intérêt qu'il nous faut prendre au patrimoine religieux des nations ne doit pas cependant nous conduire à soutenir, comme on y tend parfois, qu'on pourrait substituer à l'Ancien Testament les Ecritures de ces religions et les faire servir d'introductions à l'Evangile chrétien. L'Ancien Testament a été la Bible de Jésus, il y renvoie constamment; il fournit une base indispensable à l'Evangile en révélant les premières étapes des préparations divines à l'envoi de Notre-Seigneur.» (Tambaram 25.)

qui commande des monographies. A tout coup, tandis qu'on met à nu les articulations des diverses pensées religieuses, on s'applique à montrer que leurs parties apparemment saines sont précisément celles qui révèlent le mieux le stigmate de la révolte de l'homme contre Dieu, de sa présomption à se substituer à Dieu. En outre, on spécifie bien qu'il s'agit là de touts indissolubles, de blocs infrangibles dont rien ne pourra subsister après le «jugement» du message chrétien. Les religions représentent une option qui est formellement anti-chrétienne.

Dès lors, il n'est plus question, d'une ‚recherche de Dieu' à laquelle le missionnaire viendrait offrir sa collaboration, d'une ‚mise en commun' d'expériences religieuses destinées à s'enrichir mutuellement. Le missionnaire n'est pas là pour chercher Dieu mais pour obéir au précepte de prêcher; il n'y a rien de commun entre ce qu'il apporte et ce que son partenaire ‚recherche'; il ne lui propose aucun accomplissement, parce qu'il n'y a aucune attente. Enfin, puisqu'il n'y a pas d'éléments sains à retenir de ce monde de péché, où l'infidélité se fait nécessairement ‚totalitaire', viciant la pensée et le cœur de fond en comble, il ne peut s'agir davantage d'un tri entre le vrai et le faux, le sain et le corrompu.

A quoi répondent ces éloquentes négations? Il suffit d'avoir suivi la littérature missionnaire protestante, d'avoir lu, notamment, les actes du congrès de Jérusalem en 1928, pour reconnaître l'inculpé dont on instruit ici le procès. Il y a eu des missionnaires qui se sont lassés de se considérer (ou de vouloir être considérés) comme les porteurs de valeurs culturelles supérieures, comme des pédagogues sur le plan culturel; c'est qu'ils ont pris conscience des richesses religieuses des peuples qu'ils évangélisent au point même de trouver chez eux, plus même que des pierres d'attente des valeurs propres à enrichir le christianisme. Il est certain que devant l'activisme superficiel de nombre de missionnaires «culturels tout à la fois et religieux», le spectacle de la vie contemplative dans l'Inde ou en pays d'Islam devait apparaître comme une valeur nouvelle. En réaction contre l'esprit de conquête coloniale, contre le mépris de ‚l'indigène' asiatique [4], contre une manière trop peu adaptée de prêcher le dogme chrétien, ils en étaient venu à évacuer la notion même de la prédication chrétienne: le kerygma cédait la place au dialogue, à la mise en commun [5], presque au syncrétisme. Si bien que l'on en venait à se

---

4- Contrastant le Congrès de Jérusalem en 1928 avec celui d'Edimburg en 1910, M. Kraemer écrit: «La foi en la cause est plus forte que jamais. Les dispositions tendent à l'introspection et à l'observation plutôt qu'à la stratégie. La Foi et la trop naturelle confiance en soi de l'occident ont été dissociées au feu purifiant de la réalité et de l'expérience». (36/38.)

5- Le Rapport de la commission des laïcs, publié en 1932 sous le titre de «Rethinking Missions» (repenser la mission) définissait ainsi le motif missionnaire: «Il s'agit de rechercher avec les peuples des autres pays une véritable connaissance, un véritable amour de Dieu, en exprimant par notre vie et notre parole ce que nous avons appris de Jésus Christ et en nous efforçant de réaliser efficacement (to give effect) ce qui procède de Son esprit dans la vie du monde» (Authority 58). Le Rapport des laïcs nous dit M. Kraemer «reflétait la baisse rapide des préoccupations missionnaires dans les métropoles; il s'efforçait de présenter la cause missionnaire comme l'expression du devoir qui incombe à l'Occident du fait de l'apparition d'un nouveau

Le missionnaire ne rencontre donc dans le monde aucune amorce; le point de contact, c'est lui même qui le constitue.

C'est à lui de «s'intéresser, infatigablement et authentiquement, à la religion, aux idées, aux sentiments, aux institutions, bref à tout l'ensemble de la vie des peuples parmi lesquels il œuvre, pour le Christ et pour ces peuples. Celui qui n'observe pas cette règle ne trouve pas de point de contact réel. Celui qui l'observe devient un avec son milieu, il possède et trouve des contacts. Ce précepte est impliqué dans l'obligation primordiale qui doit être la passion de tout missionnaire, à savoir de préparer la voie au Christ et d'être, par la grâce du Christ, un signe indicateur qui renvoie au Christ. Seul un souci authentique et continuel des peuples, tels qu'ils sont, crée de vrais contacts, parce que l'homme, où qu'il soit, sait par intuition que ce n'est que lorsque son être actuel, réel, est objet d'intérêt et d'amour, qu'on le considère en toute vérité, et pas seulement en théorie, comme un frère. Tant qu'il se sent objet d'attention pour des raisons de simple curiosité intellectuelle ou pour des motifs de prosélytisme, et non pour lui-même tel qu'il est dans sa réalité empirique totale, le contact naturel et humain (humane) est exclu, qui est la condition indispensable de toute vraie rencontre religieuse d'homme à homme» (140/128.)

Le rôle du missionnaire à l'égard des cultures qu'il rencontre va donc se borner à leur emprunter leur langage (au sens large du terme, qui dépasse la simple parole) pour lui faire porter, tant bien que mal, le message transcendant. C'est là qu'est l'épreuve de son inventivité, de son instrumentalité. De même, les nouvelles chrétientés, vivant du message divin vont l'exprimer dans leur vie, à leur manière. Il y a ici place pour une grande variété de modes d'expression. Mais on se souviendra qu'il faut entendre ceci dans le même sens où l'on parlait, au départ, de la trahison radicale et constante que l'humain continue d'opposer au divin, jusque dans son acceptation de la Révélation: c'est bien ainsi qu'une note nous définit le sens du mot «dialectique». — «On entend par la dialectique la condition inhérente à l'homme qui lui fait dire à la fois oui et non à sa vraie destinée et à sa relation à l'éternel» (113/ la note a disparu dans la traduction). La nouvelle chrétienté ne sera pas moins «dialectique» que l'ancienne, mais son christianisme nouveau ne doit pas, pour autant, porter la marque historique empirique de celle-ci. Ce qu'on appelle ‚l'adaptation' a sa raison d'être sur le plan humain: le missionnaire en transmettant le message doit le dépouiller de ce qui s'y est ajouté ou de ce qui l'acclimate dans son milieu d'origine: il lui faut, pour le traduire, le décanter au préalable. Pourtant le christianisme, «crise» et condamnation du monde, n'est pas, dans la mesure où la mission s'accomplit bien, étranger à la chrétienté nouvelle où on le sème, à la manière dont des peuples ou des traditions historiques sont étrangers entre eux. On récupère par ce biais tout ce qui semblait à jamais exclu de l'entreprise missionnaire en vertu du principe énoncé au début. La Révélation n'a pas d'amorce dans le monde païen, mais c'est parce qu'elle n'en a pas davantage dans le monde chrétien. D'un côte comme de l'autre, c'est le règne de la condition dialectique.

Ce développement se charge de gloses. C'est d'abord, aux chapitres V, VI et VII un tableau détaillé des principaux «mondes» religieux; analyses qui sont souvent d'une grande finesse et où l'historien des religions trouve des synthèses esquissées sans l'appoint de documents ou de références, mais où il reconnait sans peine le tact et la délicatesse du spécialiste. Le profane sera davantage frappé par l'esprit systématique

un exposé complet de la controverse: le livre de M. Kraemer est touffu, chargé de répétitions et surtout d'allusions (leur caractère vague ou voilé étant dû, sans doute, au souci charitable de modérer la tonalité résolument aggressive de la thèse centrale et d'éviter les personnalités): sa lecture en est à la fois très vivante et quelque peu difficultueuse. Mais pour qui a le goût et le sens de la théologie, elle est captivante et un résumé ne saurait la remplacer. Il faut dire, une fois pour toutes, la joie que procure ses meilleures pages, celles de l'historien des religions bien documenté, au jugement délicat et intuitif, respirant à la fois la compréhension sympathique et la franchise courageuse du chrétien, celles du missionnaire averti des détours de la psychologie et des complexités de la vie sociale, chez qui une vaste information d'ordre historique n'a pas noyé le sens des situations actuelles. Les critiques mêmes que nous aurons à porter contre M. Kraemer rendent hommage à la hauteur d'une pensée dont nous nous sentons, à certains égards et sur un certain plan, très proche. Mais nous devons à la vérité de libérer ses vues les plus justes des assises théologiques qu'il entend leur donner, la zone des accords étant plus restreinte à mesure que l'on remonte aux principes.

L'idée centrale de l'ouvrage est que le message chrétien, parce que divin, ne rencontre dans l'humanité rien qui le prépare, rien qui ne le contredise, si bien que son acceptation ne peut pas ne pas faire éclater tout l'humain en condamnant le monde qui est péché et tout péché. L'évangélisation du monde est la proclamation et la traduction de ce message inattendu, incommensurable, dans un langage qui non seulement n'a pas été fait pour le porter, et qui lui demeure inadéquat, mais encore qui le dément à tout instant. Le contenu du message est le dépôt biblique, le précepte divin qui s'adresse à nous dans le Christ. La communauté chrétienne qui a reçu la charge de le transmettre ne participe pas, elle, de cette transcendance: c'est une réalité qui se situe sur le plan de l'histoire et qui, par conséquent, n'est assurée d'aucune fidélité particulière. On pourra en tenir compte, à ce plan, comme d'une certaine valeur humaine, respectable en tant que porteuse d'une certaine expérience chrétienne; mais elle ne saurait représenter le canal normal et autorisé de la Révélation, laquelle s'épuise dans la Bible et dans l'Incarnation. Cette transcendance, loin de s'insérer dans le monde pour le transformer et le purifier, va le juger, c'est à dire l'évacuer par éclatement. C'est qu'en effet le monde, et singulièrement «les religions», sont, tout entières, refus de Dieu, révolte et négation, même et surtout lorsqu'elles font mine d'humilier l'homme devant la transcendance divine, et lorsqu'elles semblent appeler sa miséricorde et son salut: attitude qui n'est pas seulement inefficace, mais blasphématoire. Le péché dans lequel le monde est posé imprègne ses actes de religion de recherche de soi; il exalte l'homme, qui ose se croire capable de rendre un culte à Dieu. Son hommage équivaut, du fait de cette présomption, à une idolâtrie invertie. C'est précisément là où «les religions» paraissent le plus proche et le plus semblables au Christianisme qu'elles en sont le plus loin, qu'elles en sont des parodies sataniques.

La Théologie de la Mission selon M. Kraemer

P. de Menasce O. P., Prof. à l'Université de Fribourg.

> «Lorsqu'on a affaire à une philosophie quelconque, il y a trois choses à distinguer à propos d'elle: en premier lieu, les valeurs de sentiments qui séduisent la raison de ses partisans et les aspirations simplement humaines auxquelles ceux-ci obéissent en réalité, peut-être sans le savoir; en second lieu, ce que dit cette philosophie elle-même; en troisième lieu, ce qu'elle fait et les résultats auxquels elle conduit.»

La distinction si heureusement exprimée par Jacques Maritain dans un texte récent [1] va nous être d'un grand secours pour apprécier équitablement, après l'avoir lu, relu et médité depuis quatre ans, le grand livre de Hendrik Kraemer intitulé «Le Message chrétien dans un monde non-chrétien» [2]. Le Congrès décennal des Missions protestantes qui devait s'ouvrir en 1938 à Tambaram, près de Madras, avait pour thème central le problème de l'Eglise. En 1928, à Jérusalem, la discussion avait porté sur des sujets plus immédiatement pratiques: très vite le besoin de précisions doctrinales s'était fait sentir. Qu'était-ce au juste que l'évangélisation? Comment l'Eglise fait-elle œuvre missionnaire? L'International Mission Board chargea M. H. Kraemer, professeur d'histoire des religions à l'université de Leiden et ancien missionnaire aux Indes néerlandaises, de rédiger un mémoire qui orienterait la discussion de Tambaram. L'ouvrage qui en est résulté est une contribution de premier ordre à la missiologie protestante. Mais son audace, la fermeté de sa structure profonde, sa richesse même, tout interdisait d'espérer qu'il cristalliserait une unanimité. De fait, la discussion à laquelle on le soumit fut si chaude qu'on jugea bon, à l'issue du congrès, de réunir un certain nombre des mémoires auxquels il avait donné lieu, accompagnés d'une «réplique» de l'auteur: ainsi s'est constitué le premier volume de la Tambaram Series dont les six autres renferment des rapports moins strictement théologiques sur l'évangélisation [3]. Les considérations que nous donnons ici ne sont pas

---

1- La personne humaine et la société p. 40. Desclée de Brouwer 1939.

2- The Christian message in a non-christian world, with a foreword by His Grace the Archbishop of York; published for the International Missionary Council by the Edinburgh House Press, London, 1938. XVI+455 pp. La traduction allemande de l'ouvrage, publiée en 1940 par l'Evangelischer Verlag Zollikon-Zürich sous le titre: Die christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt (390 pp.) ne se distingue de l'original que par un avant-propos de l'auteur et quelques légères rectifications textuelles. Nos renvois indiquent successivement la pagination de l'édition anglaise et celle de la traduction allemande.

3- Voici les titres des volumes: 1. The Authority of the faith (cité ci-après: Authority); 2. The growing Churches; 3. The Church's witness; 4. The Church's inner life; 5. The economic basis of the Church; 6. The Church and the State; 7. Addresses and other records. Oxford University Press 1939. Les actes du congrès sont réunis en 1 volume: The World Mission of the Church, findings and recommendations of the International Missionary Council, Tambaram, Madras, India, Dec. 12—29, 1938. International Missionary Council, London: 2 Eaton Gate, S. W. 1; New-York: 156 Fifth Avenue. Price: 1/6. (Cité ci-après: Tambaram.)

Printed in Switzerland
Buchdruckerei Gebr. Oberholzer, Uznach

Abkürzungen – Abréviations

AAS	=	Acta Apostolicae Sedis
Afer	=	Africanae Fraternae Ephemerides Romonae
AFH	=	Archivum Franciscanum Historicum
AFP	=	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHSJ	=	Archivum Historicum Societatis Jesu
AIA	=	Archivo Ibero-Americano
AnOCD	=	Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum
AnOMC	=	Analecta Ordinis Minorum Cappucinorum
AOFM	=	Acta Ordinis Fratrum Minorum
APF	=	Annales de la Propagation de la Foi
BCP	=	Bulletin Catholique de Pékin
Bib.	=	Rommerskirchen, Bibliografia Missionaria
BM	=	Bulletin des Missions, Lophem-lez-Bruges
BMC	=	Bulletin de l'union Missionnaire du Clergé
BSME	=	Bulletin de la Société des Misisons Etrangères (Hongkong)
CCS	=	Collectanea Commissionis Synodalis (Dossiers de la Commission Synodale), Peking
CF	=	Collectanea Franciscana
CPF	=	Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide
CR	=	Compte Rendu
DeKM	=	De Katholieke Missien
EMM	=	Evangelisches Missionsmagazin, Basel
ETI	=	En terre d'Islam
Fides	=	Fideskorrespondenz, Rom
GL	=	Grands Lacs
Guida	=	Guida delle Missioni Cattoliche. Roma 1935
HM	=	Het Missiewerk
JB	=	Jahresbericht
JPF	=	Juris Pontificii de Propaganda Fide Pars
IRM	=	International Review of Missions
KM	=	Die Katholischen Missionen
KMJ	=	Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz - Annuaire Missionnaire Catholique de la Suisse, Fribourg
LeMC	=	Le Missioni Cattoliche
LesMC	=	Les Missions Cattoliques
MC	=	Missiones Catholicae. Rom 1907, 1922
MR	=	Viermonatsschrift für Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft
NZM	=	Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft - Nouvelle Revue de science missionnaire
		Pensiero Missionario
PrM	=	Priester und Mission
RHM	=	Revue d'Histoire des Missions
RUM	=	Rivista dell'Unione Missionaria del Clero in Italia
SML	=	Semaine de Missiologie de Louvain
Streit (-Dindinger) BM	=	Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum
Syl.	=	Sylloge praecipuorum documentorum. Rom 1939
ZM	=	Zeitschrift für Missionswissenschaft

hätte» [50], führte doch erst das Konzil von Schanghai (1924) zum ersehnten Ziele [51].

*

Das Konzil von Schanghai brachte auch noch eine andere umstrittene Frage zum Abschluß. Es ist bekannt, daß die Chinesen ihr Neujahrsfest (anfangs Februar nach unserem Kalender) mehrere Tage lang sehr feierlich begehen. Sie laden Verwandte und Freunde zum Essen ein, und mag es einer das Jahr hindurch noch so schmal haben, an diesen Tagen leistet er sich das Beste. Die Christen gerieten nun in eine nicht geringe Verlegenheit, wenn auf diese Neujahrstage gerade ein Fast- oder Abstinenztag fiel. Die alten Missionare waren geneigt, ihren Christen entgegenzukommen und versuchten auch dieses Fest zu verchristlichen. So erging von Tonking aus die Frage an die Propaganda, ob man an den drei ersten Tagen des chinesischen Mondjahres Fleisch genießen dürfe, wenn sie auf einen Freitag oder Samstag oder in die Fastenzeit fallen, und ob man an diesen Tagen jenen einen Ablaß gewähren könne, welche die Kirche besuchten, Almosen spendeten oder ein anderes gutes Werk verrichteten. Die Antwort vom 4. Sept. 1663 lautete negativ: «Cum asserta solemnitas nihil habeat Ecclesiae, nec aliquod christianae fidei mysterium repraesentet, nullatenus expedire aut concedendum esse» [52]. Ein Jahrhundert später heißt es dann in einem neuen Gesuch aus Tonking, es sei «antiqua ab omni retro memoria traditio», daß die Christen für diese Tage vom Apostol. Stuhle ein Privileg erhalten hätten. Freilich heißt es dann weiter: «Huius quidem concessionis nullum nunc in hac Missione transumptum reperitur, sed immemorabilis possessio tituli sufficientis locum tenere videtur». Die Propaganda übersandte am 28. Februar 1760 das Dekret vom Jahre 1663 [53].

Es vergingen nur wenige Jahre, da erschien wiederum eine Anfrage, diesmal vom Apostol. Vikar von Fukien. Er fand im ewigen Kalender, den die alten Missionare zusammengestellt und in chinesischer Schrift herausgegeben hatten, die Bemerkung, daß die chinesischen Christen am letzten Tag des letzten Monats und an den zwei ersten Tagen des ersten Monats nicht zum Fasten und zur Abstinenz verpflichtet seien, wenn das Neujahr in die Fastenzeit falle. Er schließe daraus, daß diese Gewohnheit von den alten Missionaren öffentlich gutgeheißen worden sei. Viele Christen hätten diesen Kalender in den Händen, und er habe es nicht gewagt, gegen diese Gewohnheit anzugehen. Er bitte nun die Hl. Kongregation um Antwort, ob diese Gewohnheit zu verwerfen und auszutilgen oder zu dulden sei. Im ersten Falle möge die Kongregation ein entsprechendes Dekret schicken. Wie zu erwarten war, sandte die

---

50 3. Synode der 3. Region (1910 zu Hankow), ib., n. 1049.

51 Primum Concilium Sinense anno 1924 ... celebratum. Acta-Decreta et Normae etc., Zi-ka-wei 1929, n. 483—486. Darüber siehe unten.

52 CPF. I. 52.

53 CPF. I. 276. Grund für ein solches Privilegium: «Ad vitandum periculum violandi praecepti ecclesiastici, cui ineluctabiliter exponuntur christiani in toto hoc regno, exceptis forte aliquot pagis qui, Deo miserante, toti fidem christianam sunt amplexati.»

Kongregation die beiden obgenannten Dekrete, die zu befolgen seien, und über deren Ausführung Bericht zu erstatten sei; die betreffende Bemerkung müsse aus dem Kalender ausgemerzt werden [54]. Die Geduld der Propaganda sollte auf eine weitere Probe gestellt werden. Im fernen Setschuan hatte sich die gleiche Gepflogenheit eingebürgert [55]. Der Apostol. Vikar, der an deren Rechtmäßigkeit zweifelte und deshalb nach Rom schrieb, erhielt die früher erlassenen Dekrete zugeschickt mit der nachdrücklichen Bemerkung: «His decretis perspectis plane constabit quoties illa petita est dispensandi facultas, toties reiectam fuisse. Sane merito visum est non expedire locum fieri dispensationi qua, qui uterentur christiani, tanti facere viderentur dies festos gentilium, ut prae illis non dubitarent sacra sua contemnere. Qua in sententia, pro ea quae legibus Ecclesiae debetur plena obsequii reverentia, proque sanctissimae religionis maiestate tuenda, S. C. statuit esse omnino persistendum» [56].

Erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts gab die Propaganda dem wiederholten Drängen nach [57] und gab am 10. Juni 1868 allgemeine Dispensvollmacht [58]. Sie betonte aber in einer beigegebenen Instruktion, die Dispens müsse von Jahr zu Jahr von neuem «iuxta diversorum casuum necessitatem» erteilt werden; ferner dürfe als Dispensgrund nie das Zusammenfallen des chinesischen Neujahrs mit den Fast- und Abstinenztagen angegeben werden, sondern nur die großen Schwierigkeiten, die für die Christen unter solchen Umständen erwachsen; endlich müssen die Fast- und Abstinenztage auf später verschoben werden [59]. Von dieser letzten Verpflichtung wurde im Verlaufe der Jahre einzelnen Regionen Dispens erteilt [60], bis dann auf Bitten des chinesischen Konzils allgemeine Dispensvollmacht erteilt wurde für den letzten und die 15 ersten Tage des chinesischen Mondjahres, sowie für den 5. Tag des 5. Monats (Drachenbootfest) und den 15. Tag des 8. Monats (Mondfest) ohne irgendwelche Verschiebungspflicht [61].

*

Das Fasten im allgemeinen betreffend, übernahm das chinesische Konzil zunächst die Kanones (1243, 1245, 1250—1254) des kirchlichen Rechtsbuches [62]. Da aber durch die Vorschriften des Codex die Sonderindulte

---

54 Dekret vom 12. Juni 1770. CPF. I. 302.

55 Launay, Se-Tchoan II. 324 f.

56 Dekret vom 31. Jan. 1796. CPF. I. 389.

57 M. Perny M. E. P., der 1857 in Sachen der Mission von Kouy-Tcheou eine Europareise antrat, reichte 1858 der Propaganda ein erneutes Gesuch ein, dem dann, allerdings erst am 24. Nov. 1860, entsprochen wurde. Launay, Kouy-Tcheou II. 407.

58 «Dispensandi fideles sibi subiectos a ieiunio et abstinentia in casu coincidentiae exordientis anni sinensis sive cum prioribus Quadragesimae diebus sive cum aliis diebus extra Quadragesimam abstinentiae consecratis, iuxta Instructionem adiectam (10 iunii 1868).» CPF. I. 276 (Nota 1).

59 CPF. II. 16.

60 cf. Caubrière l. c., n. 1054, 1056.

61 Primum Concilium Sinense, Votum 16. Die Begründung für die Bitte lautete: «His enim praedictis diebus ex communi et vetustissima consuetudine fere impossibile est ut Sinenses ieiunium aut abstinentiam servent.»

62 Primum Concilium Sinense, n. 483, 485. Allgemeine Erklärung dieser Kanones siehe in den Handbüchern, z. B. Monita Nankinensia, Zi-ka-wei 1933, n. 329—332;

nicht abgeschafft wurden, bestimmte es, daß für China das Indult vom 9. Juli 1920 [63] gelte. Danach sind Abstinenztage: alle Freitage des Jahres, die Mittwoche der Quatembertage und der Fastenzeit (mit Einschluß des Aschermittwochs) und die Vigilien vor Pfingsten und Mariä Himmelfahrt; Fast- und Abstinenztage sind: die Freitage der Fastenzeit und die Vigil vor Weihnachten (nicht aber der Karsamstag) [64].

Wie man sieht, läßt die Kirche auch heute noch in China Milde walten. Und dennoch kommen Übertretungen dieses Gebotes nicht selten vor, gewöhnlich aber aus Unwissenheit. Die Christen klagen sich darüber in der Beicht an. Forscht man näher nach, so kommt es oft darauf hinaus, daß sie überhaupt nicht oder zu spät daran gedacht haben. Daß aber viele dieses Gebot so leicht vergessen, ist doch ein Zeichen, daß sie es zu leicht nehmen, daß sie nicht dessen ganzen Ernst erfaßt haben [65]. Deshalb schärfen alle Handbücher den Missionaren ein, die Gläubigen über das Fasten- und Abstinenzgebot gut zu belehren.

Schon die Katechumenen müssen gründlich darüber unterrichtet werden [66], und es muß darauf gedrungen werden, daß sie schon während der Vorbereitungszeit die Fasttage treu beobachten [67]. Dann wird geraten, den Christen alle Jahre eine Predigt über diesen Gegenstand zu halten [68]. Man legt dabei einfach und anschaulich dar, worin das Fasten und die Abstinenz besteht, und an welchen Tagen man dazu verpflichtet ist [69]. Man soll darauf dringen, daß jede christliche Familie einen

---

Pastoralia Adjumenta pro regimine Missionum. Commentarium Facultatum et Formularium, Pekini 1923 [2], n. 64. Die Dispensvollmacht nach Can. 1245 § 1 wird gewöhnlich allen Missionaren mitgeteilt, cf. Monita Nankinensia l. c.; Manuale in usum Missionariorum Vic. Ap. de Yenchowfu, Yenchowfu 1932 [5], n. 179.11; Gubbels, Praxis Missionalis in Vic. Ap. de Ichang, Wuchang 1935, n. 367.

63 Das Indult wurde dem Apostol. Vikar von Nord-Shensi erteilt mit der Bemerkung: «Ordinarius vero singulis vicibus non nisi pro uno anno dispenset, facta quolibet anno expressa mentione facultatis obtentae a Sancta Sede: atque hortetur Christi fideles, ut hanc Apostolicam indulgentiam compensare studeant aliis piis operibus et eleemosynis in pauperum levamen erogandis.» Ybáñez, Directorium Missionariorum, Romae 1931 [3], p. 42 s. Fast das gleiche Indult wurde am 27. April 1920 auf Bitten des Apostol. Delegaten für Indien erteilt. Syl. n. 78.

64 Primum Concilium Sinense, n. 486. Das Konzil fügt aber bei: «Nihilominus, quia desiderium Sanctae Sedis est ut etiam in Sinas introducantur regulae Juris Communis, rogantur Ordinarii ut cum prudentia inducant suos subditos ad servandam legem abstinentiae et ieiunii prout statuitur in Codice J. C.»

65 C. Daems C. I. C. M., Le Décaloque prêché aux Néophytes ou Série d'instructions familières et méthodiques, accommodés à un auditoire catechumène et païen suivant les questions du Catéchisme, Hongkong 1922, 164. cf. Ludovicus Fatiguet C. M., Epistolae Pastoralis Textus ... ad usum Missionariorum Kiangsi Septentrionalis, s. l. (1914).

66 Fatiguet, l. c.; Vitalis Lange O. F. M., Praxis Pastoralis pro Missionariis in Sinis, Werl 1930 25 f.

67 Lange, l. c. 26: «Catecumeni ante receptionem baptismi non solum bene instruendi, sed etiam probandi sunt quoad ea officia, quae postea observare tenentur. Vix enim sperari potest, eos postea observaturos esse, quae tempore probationis non observaverint. Tempore probationis praesertim iam observent legem dominicae, ieiunii et abstinentiae ...»

68 Fatiguet, l. c.

69 cf. Hubert Otto, Explication du Yao Li T'iao Kiai, Hongkong 1933, 216—218; Daems, l. c. 164 ff.

christlichen Kalender besitzt und an einem bevorzugten Ort des Hauses aufbewahrt. Es sei Ehrenpflicht des Familienvaters, diesen Kalender öfters anzusehen, damit so der großen Vergeßlichkeit gesteuert werde. Es ist selbstverständlich, daß der Missionar am Sonntag etwaige auf die Woche fallende Fasttage verkündet; in den Außenstationen hat der Katechist oder der Christenvorsteher diese Aufgabe [70].

Ganz besonderer Wert sei auf die Begründung des Gebotes gelegt. Mgr. Daems behandelt es unter dem ersten Gebot und hebt hervor, daß die Kirche dieses Gebot Gottes nur näher bestimmt habe. Seine Hauptgedanken sind folgende: Wir haben Gott durch die Sünde seiner Ehre beraubt. Es ist nun unsere schwere Pflicht, Gott seine Ehre wieder zurückzuerstatten durch die Buße. Als Hintergrund malt er Gottes Strafgericht aus, das uns hier oder drüben droht, und wie wir nur durch Buße Gottes Verzeihung und Huld auf uns herabflehen können. Dieses allgemeine Gebot der Buße gilt für alle Menschen, auch für die Heiden. Wir Christen haben nun einen ganz besonderen Grund zur Buße. Christus, der Unschuldige, hat für unsere Sünden unsagbare Leiden auf sich genommen; da müssen wir, die Schuldigen, ihn dankbar nachahmen. Mgr. Daems kommt dann zum Schluß: es sei also gar nicht zu verwundern, daß die Kirche uns ganz bestimmte Bußwerke auferlege, die wir gerne verrichten sollen [71].

Hier ist es am Platze, den Christen zu zeigen, wie milde und nachsichtig sich die Kirche ihnen gegenüber zeigt, wie sie von vielen Fasttagen dispensiert worden sind [72]. Sie sollen ermahnt werden, durch freiwillige Werke dafür Ersatz zu leisten. Man ermuntere sie, besonders in der Fastenzeit eifriger die Sakramente zu empfangen, öfters die hl. Messe anzuhören und gerne den Kreuzweg zu verrichten [73].

Wie sehr der Missionar auch die Wichtigkeit des Gesetzes hervorheben muß, so ist doch zu bedenken, daß viele Christen vom Fasten entschuldigt sind. Die Christen müssen darüber aufgeklärt werden, damit sie nicht in Ängstlichkeit geraten und dort Sünden begehen, wo sie überhaupt kein Gebot mehr verpflichtet. Doch ist es gut, sie daran zu gewöhnen, sich zuerst wenn möglich mit dem Missionar zu beraten, bevor sie sich entschuldigt halten. Sie verfallen so weniger der Selbsttäuschung [74].

Zum Schlusse folge ein Wort von P. Vitalis Lange O. F. M., der wenn er auch die Missionsverhältnisse von Tsinanfu im Auge hat, eine gute Zusammenfassung der Frage bietet: «Auch bezüglich des Fasten- und Abstinenzgebotes trägt die Kirche den hiesigen Verhältnissen Rechnung. Das Abstinenzgebot bietet in China an sich wenig Schwierig-

---

70 Lange, l. c., 30 f.; cf. Kirchenordnung des 17. Jh., siehe Anm. 23.
71 Daems, l. c., 159—163; cf. Otto, l. c. 216.
72 Vergl. Synoden (Caubrière, l. c., n. 1048), Handbücher (z. B. Manuale de Yenchowfu n. 541).
73 Vergl. Handbücher, Daems u. Otto, l. c. Fatiguet, l. c. 16, empfiehlt als Bußwerke: Empfang der Sakramente, Anhören der hl. Messe, Kreuzweg, Rosenkranz, körperliche Züchtigung, Almosen an Arme, Gabe für Kirche, Besuch des Allerheiligsten, Gewinnung von Ablässen.
74 Daems, Otto, Fatiguet, l. c.

keiten. Unsere chinesischen Bauern sind außer an den Neujahrstagen nur selten in der Lage, sich etwas Fleisch zuzulegen. Sie sind größtenteils Vegetarianer, nicht aus Grundsatz, wohl aber durch die Not gezwungen. Auch bezüglich des Fastengebotes braucht sich der Missionar nicht viel Kopfzerbrechen zu machen. Der größte Teil unserer chinesischen Bevölkerung lebt so ärmlich und hat so hart ums tägliche Brot zu kämpfen, daß man ihnen in Europa das Fasten nicht zumuten würde. Seit alten Zeiten sind unsere Christen nur an den Freitagen in der heiligen Fastenzeit und an einigen Vigilien zum Fasten verpflichtet. An den Fasttagen wird alter Gewohnheit gemäß vormittags gemeinschaftlich der heilige Kreuzweg gebetet. Von den wenigen Fasttagen wollen unsere Christen aber auch nicht dispensiert sein. Sie haben das Empfinden, sie müßten in dieser Beziehung doch wenigstens etwas tun. Selbst alte und kranke Leute fasten freiwillig, soweit es ihnen noch möglich ist. Nach alter Gewohnheit halten auch die Kinder ihre Fasttage. Es ist den Leuten immer wieder erklärt worden, daß die heilige Kirche kein Fastengebot für die Kinder kennt. Unsere Altchristen sind aber der Ansicht, einige Fasttage schadeten den Kindern in keiner Weise» [75].

---

75 Vitalis Lange O. F. M., Das Apostolische Vikariat Tsinanfu. Franziskanische Missionsarbeit in China, Werl 1929, 106.

Missionare und Eingeborene.

Die Antwort des katholischen Oraon Simon Bara auf die missionsgegnerischen Äußerungen des Ethnographen Verrier Elwin.

Mit Einleitung und Anmerkungen
von Professor Dr. Wilhelm Koppers S. V. D.

Inhalt: Einleitung (von W. Koppers) - Das Eingeborenenproblem - Lösung des Problems durch die Mission - Bekehrung zum Hinduismus - Kritik an den christlichen Missionen - Ein verwandeltes Volk - Die Leistungen der Missionare - Ansichten eines bekannten Gelehrten (S. Ch. Roy) - Schattenseiten - Sprudelnder Frohsinn - Ausländische Kleidung - Anlehnung an das Ausland - Vaterlandsliebe - Sittliche Entgleisungen, usw. - Die politische Lösung des Eingeborenen-Problems, Politiker, ein Beispiel für viele andere - Die Primitivvölker in den einheimischen Staaten - Die wissenschaftliche Lösung des Eingeborenen-Problems - Drei wichtige Vorbedingungen - Die liebevolle persönliche Note - Werden wir dabei fair behandelt? - Kultur - Ist das wirklich Kultur? - Der Standpunkt des Urbewohners - Echte Urbewohner - Schluß.

Einleitung.

In «The Light of the East Series» (Catholic Press, Ranchi, Bihar, British India) ist im Jahre 1944 unter dem Titel «Aboriginals and Missionaries, A Rejoinder to Verrier Elwin», eine 50 Seiten umfassende Broschüre erschienen, deren Inhalt auf einer bemerkenswerten Höhe steht und daher von allgemeinerem Interesse ist. Meine einleitenden und weiteren Bemerkungen möchte ich so kurz als möglich gestalten, damit der Verfasser selbst umso mehr zu Worte komme. Der besondere Reiz der Ausführungen liegt ja darin, daß hier ein Eingeborener selbst Stellung nimmt. Gewiß ließe sich dem Gesagten noch verschiedenes hinzufügen. Aber mir scheint, daß das bei dieser Gelegenheit besser nicht geschieht. So bleibt den Ausführungen der Charakter eines dokumentarischen Berichtes erhalten. Was wörtlich wiedergegeben wird, steht jeweils zwischen Anführungszeichen.

Der Verfasser, Simon Bara mit Namen, gehört dem dravidischen Stamm der Oraon an. Die Oraon zählen neben dem austroasiatischen Hauptstamm der Munda (und Kharia) zur Eingeborenenbevölkerung von Chota-Nagpur. Hier, im Gebiete der Provinzen Bihar und Orissa (westlich von Calcutta) haben bekanntlich die belgischen Jesuiten im Verlaufe der letzten 60 Jahre eine außergewöhnlich blühende Missionstätigkeit entfalten können. Diese knüpft vor allem an an die Namen von P. Lievens [1], P. Sylvain Grosjean [2] und J.-B. Hoffmann [3]. P. Hoffmann war Deutscher, die beiden anderen Belgier. Nach der letzten

[1] Wie P. Lievens, der ab 1885 als Missionar in Chota-Nagpur weilte, zu den ersten großen Erfolgen kam, erzählte er selbst seinem ältesten und Hauptmitarbeiter P. J.-B. Hoffmann mit folgenden Worten: «Ich war bereits Monate in Torpa [südwestlich von Ranchi] und konnte keine einzige Bekehrung erzielen. Darüber beklagte ich mich eines Tages bei einem Hindu-Polizei-Subinspektor, der mir sehr dankbar war; ich hatte ihm nämlich eine Medizin gegeben, die seiner schwerkranken

mir zur Verfügung stehenden Statistik zählte die Diözese Ranchi, um diese nämlich handelt es sich hier, im Jahre 1939 271 563 Katholiken [4].

Verrier Elwin, gegen den Simon Bara sich wendet, weilt seit etwa 1930 in Indien und war, wie ich an Ort und Stelle hörte, anfangs im Dienste einer protestantischen Mission dort tätig. Er ging später ganz zur ethnographischen Feldforschung über und veröffentlichte neben einer Anzahl von Artikeln namentlich je eine Monographie über die in den Maikal-Bergen östlich von Jubbelpur wohnenden primitiven Baiga [5] und über die Agaria [5a].

Da ich selber, wenn auch nur einen Monat lang (Mai 1939) unter den Baiga, ungefähr des gleichen Gebietes, wo V. Elwin arbeitete, anthropologischen und ethnographischen Forschungen obliegen konnte, wobei mir der holländische Prämonstratenser-Missionar J. van Heertum wertvolle Dienste leistete, habe ich Elwins Baiga-Monographie mit besonderem Interesse gelesen und davon schon bei Abfassung meiner Bhagwân-Studie Gebrauch gemacht. Aber bereits bei dieser Gelegenheit wies ich darauf hin, daß Elwins Darlegungen zum Bhagwân, der bei den Bhil und andern Primitivstämmen Zentral-Indiens als der Hochgott gilt, Lücken vermuten lassen und daß seine breiten Schilderungen aus dem Gebiete der Sexualia auffallen und jedenfalls nicht in ein für weitere Kreise bestimmtes Buch hineingehören [6]. Es gereicht mir zur Genugtuung, daß der österreichische Missionarforscher Stephan Fuchs S.V.D. unter dem 19. Mai 1945 brieflich von seinem Aufenthalt unter den Baiga berichten kann, wo er zusammen mit dem genannten Missionar van Heertum eine neue Monographie über die Baiga vorbereitet, die allerdings, wie Fuchs bemerkt, nicht wenig von dem, was Elwin mitteilt, zu berichtigen und anderes zu ergänzen haben wird. Damit sollen die wirklichen Verdienste, die Elwin um die Forschung hat, nicht geschmälert werden. Aber anderseits ist es nützlich zu wissen, daß auch der Feldforscher V. Elwin seine Grenzen hat, was er sich - Ironie des Schicksals - von bewährten Missionarforschern muß sagen lassen [7].

Frau das Leben rettete. Dieser Mann antwortete mir auf meine Klage: ‚Wenn Sie Christen haben wollen, dann übernehmen Sie die Verteidigung der Munda in der Zwangsarbeitsfrage und in der Pachtfrage. Wenn Sie das tun, kriegen Sie so viele als Sie wollen'. Ich tat, was er mir riet, und wie er vorausgesagt, so geschah es.» (J.-B. Hoffmann, S. J. 37 Jahre Missionär in Indien. Innsbruck 1923, S. 10.)

2 H. Josson, S. J., Le Père Sylvain Grosjean de la Compagnie de Jésus. Louvain 1935. J. Frühstorfer, S. J., P. Sylvain Grosjean S. J. Ein Vorkämpfer der indischen Mission in der Neuzeit. München 1938.

3 Paul van Wynsberghe, S. J., Le Champion d'une Race opprimée (Le Père J.-B. Hoffmann S. J., 1857—1928). Louvain 1935. P. Hoffmann ist auch Hauptverfasser des Standard-Werkes «Encyclopaedia Mundarica», das ab 1930 in Patna auf Kosten der englisch-indischen Regierung erscheint. Das ganze Werk wird 15—16 Bände zählen, von denen bis 1938 12 herausgekommen waren.

4 Catholic Directory of India, Burma and Ceylon. Madras 1939, S. 385.

5 V. Elwin, The Baiga. London 1939.

5a Oxford, 1942.

6 W. Koppers, Bhagwân, the supreme deity of the Bhils. Anthropos, XXXV—XXXVI, 1940—1941, 264—325. Siehe S. 308 ff.

7 Aus dem erwähnten Briefe von St. Fuchs S. V. D. sei folgende Stelle zitiert: «At present I am at Dullopur [im Gebiete der Baiga], Fr. van Heertum's second station.

V. Elwin hat vor einigen Jahren in England eine Broschüre (No. 14 der «Oxford Pamphlets on Indian Affairs») erscheinen lassen, in der der Verfasser gegen die Missionierung der Eingeborenenstämme Indiens heftig polemisiert. Dagegen also erhebt der eingeborene katholische Oraon Simon Bara, in seinem Namen, wie auch in dem seiner Konnationalen, die Stimme. Koppers

Das Eingebornenproblem.

«In dieser Broschüre geht die Beweisführung Verrier Elwins dahin, daß die Primitivstämme eine eigene Kultur besitzen und daß ihr «Naturzustand» ein einfaches, glückliches, durch Sprache, Kunst und kulturelle Betätigung vollständig abgerundetes Leben darstelle; daß ihre Kultur aber, sobald sie mit der Außenwelt in Berührung komme, sich rasch auflöse und falls nicht etwas Besseres geboten werde, unangenehme Zerfallserscheinungen zeitige; etwas «Besseres» zu bieten sei aber die heutige Welt einfach nicht imstande.

Die Primitivvölker sollten also in ihrem eigenen, wie auch im Interesse der Wissenschaft künstlich abgesondert und wie in einem Kühlhaus auf ihrer jetzigen Entwicklungsstufe festgehalten werden bis zu einem, wohl hoffentlich im Laufe der nächsten hundert Jahre zu erwartenden Zeitpunkte, da die zivilisierte Welt einen Gesinnungswechsel aufweist, der es ermöglicht, diesen Völkern die für ihr wahres Wohl erforderliche und ersprießliche Hilfe zuteil werden zu lassen.

Inzwischen könne wohl das eine oder andere unternommen werden, aber immer unter der Bedingung, daß «mit Liebe zu diesen Menschen und mit Achtung vor ihren Überlieferungen» vorgegangen werde; ansonst dürfte «eine ganze Phase indischer Kultur spurlos aus der Geschichte verschwinden, wenn nicht eiligst Wege und Mittel, sie in Schrift und Bild festzuhalten, gefunden werden.»

Verrier Elwins Schrift atmet durchwegs eine feinfühlende, rücksichtsvolle Liebe zu seinem Adoptivvolk (er hat sich in den königlichen Stamm der Gond [8] aufnehmen lassen); diese echte Verbundenheit äußert sich besonders deutlich in der entrüsteten Verachtung, mit der er von jener begrenzten Geistesverfassung spricht, die sich in selbstsicheren Ausdrücken wie «Hebung», «zurückgebliebene Volksschichten» usw. ergeht. Der Verfasser könnte in dieser Hinsicht der ganzen Sippe menschenfreundlicher Sozialarbeiter als Vorbild dienen. Auch die von ihm vertretenen Grundsätze, daß «nichts vorschnell durchgesetzt» werden dürfe und daß «der Reform stets eine gründliche Kenntnis der Sachlage vorangehen» müsse, können von jedem denkenden Menschen nur gebilligt werden.

In einem interessanten Überblick werden die 25 Millionen umfassenden Primitivstämme Indiens in vier verschiedene Kategorien eingeteilt.

(I) Die echt primitiven Bergbewohner, die sich zur Bodenbebauung noch einer Axt bedienen und in völliger Stammesgemeinschaft leben.

(II) Die Urbewohnerstämme, die sich infolge einiger Berührung mit der Außenwelt zu ändern beginnen und in deren Dörfern dem Individuum bereits ein gewisses Eigenleben möglich ist.

Von diesen beiden Kategorien könne man behaupten, daß sie noch von ihrer primitiven Kultur zehren und daß ihr Volksleben, wenn auch mit Entbehrungen und

---

During the two weeks I have been here I have made some inquiries and found that V. Elwin's Baiga book is not very exact and reliable. I have found some additional material which allows the conclusion that Elwin's research has been rather superficial and cursory, especially as regarde the religion of the Baiga. It appears to me that he has used a lot of non-Baiga elements to complement certain gaps in his research. This is quite natural since much of his data were not collected by himself but by his teachers and other associates who had no scientific training whatever.»

[8] Ein Teil der zentralindischen (dravidischen) Gond hatte unter dem Einfluß der Hindu (Rajputen) Königreiche entwickelt. Daher spricht der Verfasser von dem «königlichen» Stamm der Gond.

Mühsal behaftet, im Ganzen ein idyllisch glückliches ist. Sie bilden einen Bevölkerungsblock von etwa fünf Millionen.

(III) Jene Stämme, welche mit ihren alten Sitten und Gebräuchen bereits den Kontakt verloren haben. Sie bilden die große Mehrheit der Primitivvölker, an die 20 Millionen, und befinden sich in einer mißlichen, ja beinahe verzweifelten Lage.

(IV) Die Stämme, welche den «Kampf um den Anschluß an die moderne Kulturwelt bereits siegreich beendet» haben.

Für Verrier Elwin besteht das ganze «Problem der Primitivstämme» darin, herauszufinden, wie die ersten zwei Kategorien direkt in das vierte Stadium übergeführt werden können, ohne die Erniedrigung und Verzweiflung der dritten Stufe durchkosten zu müssen.

Es braucht wohl kaum darauf hingewiesen zu werden, daß diese saubere Abrundung des Problems jene 80 % der Primitivstämme unberücksichtigt läßt, die sich zu ihrem Unglück schon im dritten Stadium befinden.

Elwin bespricht dann vier mögliche Lösungen des Problems.

(a) Die geographische Lösung: die Bergbewohner werden in die Ebene umgesiedelt und dem Ackerbau zugeführt. Diese Methode wird vom Verfasser mit einer Verachtung abgetan, die sie auch reichlich zu verdienen scheint.

(b) Die politische Lösung: sie bedingt die Aufrechterhaltung staatlichen Schutzes für die «abgeschlossenen» und «bedingt abgeschlossenen» Gebiete und entspricht dem von Elwin gehegten Wunsch nach Absonderung der Urbewohner und nach künstlicher Erhaltung ihres jetzigen Kulturzustandes.

(c) Die Missionslösung: Bekehrung zum Hinduismus oder zum Christentum. Nach Elwin hat diese Methode versagt.

(d) Die wissenschaftliche Lösung: sie fordert vorübergehende Absonderung und wird als die einzige befriedigende Lösung des Problems hingestellt.»

*

«Der Verfasser dieser ‚Erwiderung' auf die Behauptungen Verrier Elwins ist selbst ein Ureinwohner aus dem Stamme der Oraon. Seine Eltern hatten sich bekehrt; so wurde er als Christenkind geboren und von den Missionaren erzogen. Er kann sich keiner Gelehrsamkeit rühmen; ihn drängt lediglich sein eigenes Erlebnis und das seiner Eltern dazu, im Namen der Gerechtigkeit eine Widerlegung gewisser Behauptungen der Gelehrten zu versuchen. Denn für uns Oraon ist es eben Erfahrungstatsache, daß man, ohne dreißig oder hundert Jahr zu warten, den Menschentypus finden kann, wie ihn Verrier Elwin für eine günstige Lösung des Problems der Primitivstämme fordert.»

«Der Verfasser verfolgt kein anderes Ziel als aus persönlicher Erfahrung, zu zeigen, daß sich die Missionslösung unter seinen Stammesgenossen von Chota Nagpur tatsächlich als befriedigend erwies. Warum sollte sie dann nicht auch anderswo gute Resultate erzielen»?

Lösung des Problems durch die Mission.

Verzweifelte Lage der Ureinwohner. Auf den folgenden Seiten zeigt der Verfasser, wie trostlos die Lage dieser Eingeborenenstämme sich gestaltet hatte, nachdem (seit dem 17. Jahrhundert) Angehörige des hinduistischen Herrenvolkes in ihre Gebiete eingedrungen waren und sie ständig mehr unterdrückten und ihres Eigentums beraubten.

«Und die Eingeborenen, die heute noch unter ähnlichen Umständen in gewissen indischen Staaten leben, in welche Missionare nicht hineingelassen werden und in denen die britische Regierung zu allerlei

Ungeheuerlichkeiten ein Auge zudrückt, sind in der Lage zu bestätigen, wie zutreffend obige Schilderung sein kann.

Wir Oraon, Kharia und Munda Britisch Indiens haben dies alles durchgemacht, beginnen aber nun seit einigen Jahren, uns aus dem Sumpf der Verzweiflung herauszuarbeiten. Wir wandern vielleicht noch im Tal der Schatten, aber wir sehen doch schon das Licht, das uns vom Ende unseres beschwerlichen Weges her entgegenleuchtet; wir haben wieder Boden unter den Füßen und versuchen, uns tapfer durchzukämpfen. Daß wir die furchtbare Übermacht, die wir gegen uns hatten, überwinden konnten, verdanken wir aber in hohem Maße den christlichen Missionaren.»

Bekehrung zum Hinduismus. In dieser Hinsicht hat der Verfasser es leicht, weil selbst V. Elwin zugibt, «daß die Ureinwohner, die zum Hinduismus übertraten, in die Kaste der Unberührbaren eingereiht und als Abschaum der Gesellschaft gebrandmarkt wurden. Er zitiert als Beweis, daß der Übertritt zum Hinduismus Erniedrigung bedeute, in diesem Zusammenhang folgende Feststellung von Eickstedts, den wir gewiß von jeder politischen Voreingenommenheit freisprechen dürfen: ‚Auf diese Weise wurden sie zu Hindu der niedrigsten Kaste, zum Auswurf der Menscheit'.»

Kritik an den christlichen Missionen. «Verrier Elwin findet, daß es sich bei der Lösung des Problems durch Einführung von Missionen um einen Versuch handle, ‚mit den Primitivstämmen fertig zu werden, nicht indem man ihre spezifischen Probleme von innen heraus, auf Grund ihres kulturellen Eigenlebens studiert, sondern indem man sie umzuformen oder einer neuen Gemeinschaft einzugliedern sucht. Eigentlich wird damit kein Problem gelöst, sondern vielmehr ein neues an die Stelle des alten gesetzt. Statt des bemitleidenswerten Wilden begegnet uns der bemitleidenswerte Proselyt. Tritt der Eingeborene zum Christentum über, so entbehrt er der sittlichen und gesellschaftlichen Schranken, in denen er aufwuchs, wie auch der gewohnten, natürlich freien Lustbarkeiten, und so geschieht es, daß er oft in sittliches und wirtschaftliches Elend versinkt.'

Wir christlichen Urbewohner haben aber einen ganz andern Begriff von der Lösung unseres Problems durch die Missionen. Wir hegen nicht den geringsten Wunsch, eine neue Volksgemeinschaft zu bilden, wir entsagen nicht den Freuden natürlich freier Unterhaltung, wir setzen uns nicht über die alten sittlichen und sozialen Schranken unserer Stammesorganisation hinweg und wir verelenden keineswegs moralisch und wirtschaftlich. Vielmehr ist die Wahrheit in umgekehrter Richtung zu suchen. Führte die Bekehrung tatsächlich zu wirtschaftlichem Verfall, dann würde man uns kaum so oft den Vorwurf machen, daß materieller Vorteil den Hauptgrund unserer Bekehrung bilde.»

Ein verwandeltes Volk. «Hat die christliche Religion uns auch nicht trübselig oder unser Volksleben farblos gemacht, so hat sie doch in uns eine wesentliche Wandlung bewirkt. Und zwar zum Besseren. Ich erlaube mir, hier das Zeugnis eines englischen Teepflanzers zu zitieren, der mehr als dreißig Jahre lang Oraon als Arbeiter auf seinen Pflanzungen anstellte. Sein Zeugnis erscheint uns umso wertvoller, als er ein Pflanzer von der besten Sorte, gegen seine Plantagenarbeiter nicht nur menschlich und rücksichtsvoll, sondern erfüllt von wirklicher Achtung vor ihren guten Eigenschaften, niemals herablassend, vielmehr von einer Art väterlicher Liebe geleitet und im geschäftlichen Verkehr peinlich korrekt war.

‚Eure Priester da in der Nagpur Gegend', so sagte eines Tages dieser Pflanzer zu einem Katholiken, ‚haben für die ‚Wilden' wirklich viel getan. Als ich Ende des

letzten Jahrhunderts in die Dooars Teeplantagen kam, pflegten diese Leute in trostlosem Zustand bei uns anzurücken; sie hatten meist den größten Teil des Weges zu Fuß zurückgelegt, waren fast nackt und das wenige, was sie an hatten, hing in Fetzen. Waren sie einmal angestellt, so arbeiteten sie nur soviel als nötig war, um nicht Hungers zu sterben und um sich am Basartag einen Rausch antrinken zu können. Sie waren alle Analphabeten und mit Vernunftgründen konnte man bei ihnen absolut nichts ausrichten. Dagegen sind eure christlichen Arbeiter von heute ein ganz anderer Menschenschlag; sie sind sauber, kleiden sich ordentlich und sind im Ganzen genommen keine Trinker; ihre Frauen und Mädchen sind hübsch gekleidet; sie sind alle arbeitswillig und schicken einen guten Teil ihres Lohnes nach Hause. um damit Ackerland loszukaufen oder für die Erziehung ihrer Kinder vorzusorgen; sie sind intelligent und es läßt sich mit ihnen vernünftig reden. Es scheint kaum faßbar, daß es in kurzen zwanzig Jahren möglich war, einen solchen Fortschritt unter diesen Leuten zu erzielen'. Diese Feststellung wurde 1924 gemacht. Seither haben wir es unter der Führung unserer Missionare noch weiter gebracht.»

Die Leistungen der Missionare. «Verrier Elwin gehört keineswegs zu jenen blinden Fanatikern, die Missionare als solche verurteilen, denn er schreibt: ‚Dort, wo echte Religion eingeführt wird und die erzieherische Umbildung nach verständnisvollen und wissenschaftlichen Richtlinien erfolgt, wird oft Gutes erzielt, insbesondere wenn der geistigen Neuerung die wirtschaftliche Besserung bereits vorangegangen ist'.

Wir wagen zu behaupten, daß bei uns echte Religion eingeführt worden ist, daß Erziehung und Reform nach verständnisvollen und wissenschaftlichen Grundsätzen durchgeführt wurden. Ging die wirtschaftliche Besserung bei uns nicht der Bekehrung voran, so folgte sie unleugbar derselben auf dem Fuße. Und es wurde unendlich viel Gutes erzielt.»

«Was verdanken wir in Chota Nagpur den christlichen Missionaren?

1. Sie haben unsere Felder, jenes von stämmigen Vorvätern erworbene und seither liebevoll gehegte und gepflegte Erbgut unseres Stammes für uns und unsere Kinder gerettet. Leider war ein guter Teil des Bodens schon, bevor die Missionare zu uns kamen, unserem Besitz entglitten und wir waren damals im Begriff, auch das Wenige, das uns noch blieb, zu verlieren. Sie zeigten uns, wie wir uns zur Wehr setzen konnten, um wenigstens das zu retten, was uns noch nicht entrissen worden war; sie standen vor Gericht zu uns und bewogen die Regierung, Gesetze zu erlassen, die uns gegen weitere Eingriffe in unsere Rechte schützten. Nur wer versteht, wie wir mit allen Fasern unserer Natur am Boden hängen, kann begreifen, was diese Wohltat für uns bedeutet, und wie wir aus tiefstem Herzen denen dankbar sind, die sie uns vermittelten [9].

2. Die Missionare haben uns nicht nur gegen diejenigen verteidigt, die in unsere alten Besitzungen einzudringen drohten, sie haben uns vor uns selber gerettet, als unser Leichtsinn und zuweilen auch unsere Laster uns dazu verführten, selber unsere Felder zu verschachern; sie schützten uns vor der List der Wucherer und wie haben sie sich

---

9 Der Verfasser denkt hier an die neue Gesetzgebung (Tenancy Act), welche die englisch-indische Regierung verfügte: Sie berücksichtigte voll und ganz die alten Rechte der Eingeborenen. Dahinter stand vor allem P. Hoffmann. «Ich wurde vom Gouverneur eingeladen, Erbrecht, Landsystem und Rechte der Urvölker von Chota-Nagpur gesetzlich festzulegen, kurz und gut, alles wurde getan, was ich zum Wohle der Urbevölkerung anriet». (Hoffmann, 37 Jahre . . ., S. 16).

bemüht, uns gegen die Schnapsverkäufer zu sichern, die bei uns so oft nichts anderes als getarnte Ackerräuber sind!

3. Die Missionare haben uns bessere Ackerbaumethoden beigebracht, so daß der Boden uns jetzt mehr Nahrung liefert und wir gegen immer wiederkehrenden Mangel und gegen Hungersnot geschützt sind.

4. Die Missionare haben es verstanden, der Gewaltherrschaft, Unterdrückung und Ausbeutung durch rajah, zemindar[10], Geldverleiher und daroga[11] ein Ende zu machen; jetzt graut uns nicht mehr vor jedem diku[12] (Fremden), noch brauchen wir uns vor unseren strebsamern Nachbarn zu fürchten. Die Missionare haben uns gezeigt, wie wir auf unseren Rechten bestehen können; sie haben uns Verteidiger vor Gericht verschafft und sich bei höheren Stellen für unsere Sache eingesetzt. Keiner wagt heute mehr einen Eingriff in die Rechte eines Oraon, Munda oder Kharia.

5. Den Missionaren verdanken wir die Ausbildung unserer Kinder. Heute ist im Ranchigebiet jedem Christenkinde, und auch der Mehrzahl der Nichtchristen, welches Stammes sie auch seien, Primarschulbildung zugänglich. Verrier Elwin mag sich über unsere Schulen lustig machen, wir aber ziehen das Wissen der Unwissenheit vor. Auch ist unsere Bildung keineswegs auf die Primarstufe beschränkt, vielmehr wird uns auch zu den höchsten Studien Gelegenheit geboten und eine immer wachsende Anzahl von Urbewohnern macht von dieser Gelegenheit Gebrauch. Wir lassen uns nicht von einem Universitätsdiplom blenden, noch wollen wir alle das halbe Alphabet hinter unsern Namen setzen können, aber wir sind überzeugt, daß eine menschliche Gemeinschaft, die über keine höhere Bildung verfügt, im Kampf ums Dasein schwer benachteiligt und zur Rückständigkeit verurteilt ist. Wir hoffen, daß unsere Magistri und Baccalaurei das Niveau der übrigen Stammesgenossen heben und ihnen als Führer dienen mögen.

6. Die Missionare haben sehr viel für die Erhaltung unserer alten Sprache getan. Sie hielten als erste unsere Dialekte schriftlich fest, zeichneten unsere schönen alten Sagen auf, druckten unsere Märchen und retteten so unsere Volkskunde vor dem Vergessen. Sie übersetzten die Heilige Schrift in unsere Sprache, verfaßten Hymnen und Lieder, gaben einfache Lesebücher in der Eingeborenensprache heraus, stellten die ersten Grammatiken und Wörterbücher zusammen, lehrten uns korrekt sprechen und unsere alte Sprache schätzen.

7. Die Missionare ermunterten uns, Handwerk und Gewerbe zu erlernen; Weberei, Tischlerei, Druckerei, Korbflechterei, Schmiedearbeit fanden durch ihre Vermittlung bei uns Eingang. Es gibt unter uns Eingeborenen bereits Chauffeure, Monteure, Mechaniker, ja sogar Künstler. Unsere Frauen und Mädchen bilden sich zu gelernten Hebammen und Pflegerinnen wie auch zu Lehrerinnen aus; sie machen Spitzen, weben, spinnen, stricken und sticken. Es trifft nicht zu, wenn behaup-

10 Zemindar (persisch) = Landbesitzer (landholder).

11 Daróga, mongolischen Ursprunges. Die Bedeutung wandelte sich im Laufe der Zeit von Provinz-Gouverneur zu Polizeihauptmann.

12 Als Diku werden von den Eingeborenen Chota Nagpur's besonders die Hindu bezeichnet.

tet wird, die von den Missionen vermittelte Bildung habe es ausschließlich auf unpraktische Schreib- und Lesefertigkeit abgesehen. Unsere Priester und Nonnen brachten uns Kunstgewerbe bei, lange bevor von Mahatma Ghandis ‚Wardha Plan' die Rede war.

8. Durch ihre Genossenschaften[13] und andere soziale Einrichtungen erzogen uns die Missionare zur Sparsamkeit und gemeinsamer Anstrengung; sie haben uns dadurch vor Hunger, Schmutz und Krankheit bewahrt und der Rasse frische Widerstandskraft geschenkt. Sie brachten uns Sinn für Fleiß und Reinlichkeit bei, gewöhnten uns das Faulenzen und den wirtschaftlichen Leichtsinn ab und zeigten uns, wie wir gegen die gefährliche alte Sorglosigkeit auf der Hut sein müssen.

9. Die Missionare haben gegen unsere Laster angekämpft — denn auch bei uns Primitivvölkern hatten sich einige Laster eingeschlichen: erniedrigender Aberglaube und übermäßiger Alkoholgenuß. Verrier Elwin lobt den Kongreß, daß er im Falle der Primitivstämme von seiner Politik des Alkoholverbots absah; dennoch muß auch er wissen, wie weit die Trunksucht unsere physische Widerstandskraft untergraben hatte und wie nicht wenige der Unsrigen um eines Trunkes willen die ererbten Felder beim Schnapshändler verschacherten. Erzählt man uns nicht, das «Feuerwasser» habe mehr Rothäute zugrunde gerichtet als alle Feuerwaffen der Weißen — der Alkohol zählt gewiß zu unseren gefährlichsten Feinden.

10. Die Missionare haben es verstanden, in uns neue Hoffnung zu erwecken, uns das Vertrauen und die Entschlossenheit einzuflößen, daß wir nicht nur unsere Ketten abschütteln, sondern auch unseren rechtmäßigen Platz unter den Völkern Indiens einnehmen würden. Den Missionaren verdanken wir es, daß es uns nicht ergeht wie den Birhor, von denen S. C. Roy berichtet, daß sie an «Hunger und mangelnder Lebensfreudigkeit» zugrunde gehen. Dieser Stamm wohnt wohl in unserem Lande, doch blieb er bis jetzt dem Einfluß der Mission entzogen.

Unlängst machte ein Hindu-Abgeordneter der gesetzgebenden Versammlung von Bihar den Vorschlag, daß wir Christen von gewissen, den Primitivstämmen zuerkannten Privilegien ausgenommen werden sollten, da wir uns durchzuschlagen imstande seien und keines besonderen Schutzes bedürften. Gewollt oder ungewollt zollte der Abgeordnete mit diesem Vorschlag den Missionaren, die uns zu dem gemacht haben, was wir sind, einen hohen Tribut.

11. Dies alles und noch vieles andere haben die christlichen Missionare für uns getan. Die größte Wohltat aber, die wir ihnen verdanken, ist die Vermittlung des wahren Glaubens. Diesen Männern schulden wir es, daß wir nicht mehr vor Hexen und bösen Geistern erzittern, daß wir einem edleren und reineren Sittengesetz nachzuleben trachten. Vielleicht ist es besser, den Namen unseres Herrn Jesus Christus nicht

[13] Hier wird angespielt auf die Raiffeisen-Genossenschaft (Chota-Nagpore Catholic Cooperative Credit Society), die P. Hoffmann gründete. (Hoffmann, 37 Jahre . . ., S. 27 ff.). «Die Munda waren begeistert, glücklich und stolz auf ihre ‚Bank' (hamlogka Bank); es floß ja alles Geld wieder ins Volksvermögen, nicht in die Taschen der Wucherer, und die Armen konnten um einen zehnmal kleineren Zins Geld leihen» (a. a. O., S. 32).

in eine Diskussion einzubeziehen, die sich nicht speziell mit übernatürlichen, mit Jenseitswerten befaßt. Dennoch sei es mir gestattet, auf die Tatsache hinzuweisen, daß wir von den vielen Gaben, die uns durch die Missionare zuteil wurden, diese eine vor allen andern hochschätzen, daß sie uns nämlich Christum, das Licht der Welt, den Weg, die Wahrheit und das Leben, kennen und lieben lehrten.

Es kann sich doch nicht auf unsere Schulen beziehen, wenn Verrier Elwin sich beklagt, man zwinge die Kinder der Urbewohner, «fremden Göttern» Kirchenlieder zu singen und ihre alten, bodenständigen Gottheiten zu vernachlässigen. Der wahre Gott ist nirgends ausländisch, fremd, am allerwenigsten bei den Primitivvölkern, die, wie heute wohl jeder weiß, in ihrem echten Naturzustande nur an einen Gott glauben. Wir brauchten also diesen unsern Glauben gar nicht aufzugeben, als wir uns dem Christentum zuwandten [14]. Neben dem einen großen Gott pflegten wir auch Geister, meist übelgesinnter Art, anzuerkennen. Niemals betrachteten wir diese als Götter, aber wir fürchteten uns vor ihren Schelmenstreichen und waren eifrig bemüht, sie günstig zu stimmen. Dies lassen wir jetzt bleiben. Ist es nicht für uns ein Vorteil, wenn wir nicht mehr Angst haben vor Wesen, die gar nicht existieren, und wenn wir nicht mehr bloßen Abstraktionen weiße Hähne opfern?

Der Leser wird ohne Weiteres verstehen, warum wir bekehrten Urbewohner den christlichen Glauben als die kostbare Perle betrachten. Auch wir wären bereit, alles, was wir besitzen, zu verkaufen, um diese Perle zu erwerben. Hätten wir im gegebenen Falle auch unsere alte Stammeskultur freudig in die Wagschale geworfen? Die Frage stellte sich bei uns gar nicht. Wir mußten in der Tat um dieser Perle willen auf sehr wenig verzichten; vielmehr wurde sie uns zusammen mit vielem anderen geschenkt — mit all den aufgezählten Wohltaten, die, so wertvoll sie an und für sich sind, uns im Vergleich mit dieser einen Gabe geringfügig erscheinen.»

Ansichten eines bekannten Gelehrten.

«Der von Verrier Elwin sehr richtig als ‚Vorkämpfer, Freund und Lebensbeschreiber' der Oraon bezeichnete Rai Bahadur Sarat Chandra Roy [15] widmete sein ganzes Leben dem Studium der Urbewohner von Chota Nagpur. Er liebte uns und kannte unsere Geschichte und unsere Art, wie sie, mit Ausnahme der Missionare, nur wenige kennen. Er hatte sowohl zu christlichen wie nichtchristlichen Ureinwohnern lang gepflegte Beziehungen und kannte auch die Missionare gut. Als frommer Hindu kommt er kaum in Verdacht, den Missionaren von vornherein allzu günstig gesinnt gewesen zu sein; dennoch betont er in allen seinen Schriften die fördernde Wirkung der christlichen Missionen auf das Leben von Chota Nagpur.»

---

[14] Die Existenz eines klaren und bestimmten Glaubens an ein höchstes Wesen bei den Kol (Munda) bezeugte schon 1874 der protestantische Missionar Jellinghaus. Allgemeine Missionszeitschrift (Hrsg. G. Warneck), I, 1874, S. 29.

[15] Die einzigartige Gestalt dieses Mannes, der wirklich ein frommer Hindu und ein verständnisvoller Freund des Christentums war, verdiente einmal eine eigene Würdigung. Im Hauptberuf Advokat, hat S. Ch. Roy im Nebenamt außerordentlich viel für das Wohl der Eingeborenen von Chota-Nagpur geleistet. Im Jahre 1920 rief er die Zeitschrift «Man in India» (Ranchi) ins Leben, die heute jeder Indienforscher mit Dank benützt. Roy veröffentlichte verschiedene Monographien und eine große Anzahl von Artikeln. Er starb vor drei oder vier Jahren.

Von den verschiedenen Zitaten, die der Verfasser aus S. C. Roy's Werken anführt, kann uns hier das letzte genügen.

«1931 veröffentlichte S. C. Roy im ‚Journal of the Bihar and Orissa Research Society' einen Artikel mit der Überschrift: ‚The Effects on the Aborigines of Chota-Nagpur of their Contact with Western Civilization'. Der ganze Artikel ist ein einziger Lobgesang auf die christlichen Missionen und wiederholt mit stärkerer Betonung vieles, das der Verfasser bereits in früher erschienenen Schriften am Lebenswerk der Missionare lobend hervorgehoben hatte. Er zeigt nochmals, wie es das beharrliche Drängen der Missionare war, welches die Regierung endlich dazu bewog, fest aufzutreten und so wenigstens die letzten Reste der Anrechte zu retten, welche die Primitivstämme auf ihren ererbten Grund und Boden hatten; wie die Urbewohner sich um den Missionar scharten, von dem sie Rettung aus der Hand ihrer Feinde und Befreiung von ihren Unterdrückern erhofften; wie die katholischen Missionare insbesondere sich große Mühe gegeben hätten, nicht in überlieferte Gebräuche, Feste und Tänze einzugreifen, sondern vielmehr an alter Stammeskultur alles zu erhalten, was wertvoll war und nur das auszuscheiden, was sittlich unzulässig erschien, wobei sie nach Möglichkeit an dessen Stelle entsprechende christliche Riten und Gebräuche einzuführen suchten.

Phänomenale Fortschritte — das Wort stammt von S. C. Roy — hätte mittlerweilen unter dem von den Missionaren gegebenen Antrieb das Erziehungswesen gemacht; das Volk hätte in seinen Nöten Hilfe gefunden, man habe ihm Sparsamkeit und Reinlichkeit beigebracht und ihm die Trunksucht abgewöhnt . . . ‚Im Ganzen genommen, gingen also die guten Auswirkungen, die der Einfluß der Missionare aus dem Westen auf diese Eingeborenen zeitigte, dahin, ihre geistigen Fähigkeiten durch eine bessere Erziehung zu entwickeln, ihren Horizont zu erweitern, ihren Lebensstandard zu heben und ihre soziale Stellung allgemein zu bessern, ihnen einen höheren Begriff der Kultur zu vermitteln und sie von alten Stammesverboten (Tabus) gegen nützliche Gewerbe wie Weberei, Töpferei und Schmiedearbeit zu befreien, ihnen neue Perspektiven der Beschäftigung und Nützlichkeit zu eröffnen und neue Interessen zu schaffen, ihren Verantwortungssinn und ihre Selbstachtung sowohl als Einzelmenschen wie als Volk zu stärken'. (S. 388.)

An einer andern Stelle desselben Artikels zollt S. C. Roy dem ‚Leben vollständiger Selbstaufopferung und Hingabe dieser Missionare' begeisterten Tribut. ‚Viele von ihnen', so schreibt er, ‚führen ein Eremitenleben von der Art, wie es der indischen Mentalität am meisten zuspricht, sie widmen sich mit Herz und Seele der sozialen und wirtschaftlichen nicht minder als der religiösen Hebung ihrer Konvertiten, identifizieren sich vollständig mit ihnen und ihrer Heimat; darum scheinen sie den größten Einfluß und auch eine gewisse Macht über das Leben und den Charakter ihrer Schützlinge zu haben'. Dieses letzte Zitat bezieht sich ausdrücklich auf die katholischen Missionare, doch weist der Verfasser mit Recht darauf hin, daß auch unter den protestantischen ‚padres' viele Männer von hoher Religiosität zu finden seien.»

Schattenseiten. «Der gute Rai Bahadur scheint etwas wie einen leisen Skrupel zu empfinden, daß er mit so beredten Worten das Lob der fremden Mission singt und hält es für seine Pflicht, auch das Sollkonto zu buchen. ‚Das von mir bisher entworfene Bild der westlichen Missionen und Missionare muß dem Leser einen Eindruck von lauter Licht ohne Schatten vermittelt haben. Tatsächlich hat aber auch das lichteste Bild seine Schatten.' (S. 389.)

(a) Manche Konvertiten verlieren ihre angeborene Schlichtheit, den alten muntern Frohsinn und die natürliche Lebensfreude, an deren Stelle sich eine gewisse gekünstelte Kompliziertheit herausbildet.

(b) Obwohl die Missionare von der Übernahme europäischer Kleidung und Sitten stets abraten, bestehen die Konvertiten darauf, ‚Rock, Hemd und Kurzhose zu tragen oder an Stelle der alten handgewobenen Stoffe fadenscheiniges Fabrikgewebe für ihre Dhotis zu verwenden'. Sie eignen sich fremde Namen an wie Stephan, Johann usw., sie affen fremde Manieren nach, was ‚wenigsents unter der Bewußtseinsschwelle, im Unterbewußtsein' eine gewisse Entfremdung von ihrem Stamme, eine Angliederung an den Westen zur Folge haben muß.

(c) In Städten verfallen manche Konvertiten besonders leicht der Trunksucht und andern Lastern.

(d) Es kommt vor, daß alte Gebräuche abgeschafft werden, ohne daß für gleichwertigen Ersatz gesorgt wird.

(e) Bei manchen Bekehrten macht sich ein Überlegenheitskomplex geltend, der sie von ihren Stammesgenossen loszulösen droht.

(f) Das Schlimmste aber ist, daß Proselyten verschiedener Konfessionen sich zu hassen beginnen, so daß bei uns die christliche Vorschrift ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst' den Sinn angenommen hat: ‚Du sollst deinen Nächsten von der gleichen Kirche lieben wie dich selbst oder vielmehr an nächster Stelle nach dir selber und deinen Angehörigen'.

So lauten die Vorwürfe, die man uns verchristlichten Urbewohnern macht. Dem Unvoreingenommenen dürften diese Vergehen nicht allzu schwer erscheinen. Wenn unsere Bekehrung zum Christentum nichts Schlimmeres mit sich brachte, dann haben wir wahrhaftig keinen zu großen Preis bezahlt für die ungeheuren Vorteile, die wir den Missionaren verdanken.»

Sprudelnder Frohsinn. «‚Mangel an Frohsinn und Lebensfreude ... gekünstelte, unnatürliche Kompliziertheit' ... mag sein, daß man manchmal bei Neubekehrten als Rückwirkung des Anpassungsprozesses so etwas verspürt; es handelt sich dabei aber z. T. um Imponderabilien, und S. C. Roy wird andererseits nie müde zu wiederholen, wie die klugen katholischen Missionare sich hüteten, das Festefeiern, den Tanz und die anderen Unterhaltungen der Primitivvölker zu unterdrücken und es vorzogen, diese Dinge sanft zu regeln und Mißbräuche abzuschaffen.

In den Augen Verrier Elwins besteht eines der schlimmsten Verbrechen der Missionare darin, daß sie dem Volksleben Farbe und Schönheit rauben, woher dann ‚im verchristlichten Assam die furchtbare Eintönigkeit des Dorflebens und seine unaussprechliche Öde' stammen. Von Assam kann ich nicht als Sachverständiger sprechen, aber was uns Oraon, Munda und Kharia anbetrifft, erlaube ich mir zu behaupten, daß diese Anschuldigung der Wirklichkeit kaum entspricht. Wir sind nicht minder glücklich als wir es früher waren, sondern vielmehr sorgloser und fröhlicher denn je. Ich glaube nicht, daß wir weniger kindlichen Frohsinn an den Tag legen als unsere Vorfahren oder unsere nichtchristlichen Nachbarn; sobald sich die Gelegenheit bietet, tanzen, singen und feiern wir nach Herzenslust. Nie hatten unsere Missionare etwas gegen das Lustigsein, wenn sie schon darauf bestanden, gewisse Mißbräuche, die früher als Begleiterscheinungen unseres Tanzens auftraten, zu unterdrücken. Und wir selbst fühlen uns höchstens glücklicher, weil die mit gewissen Feiern verbundene Ausschweifung jetzt abgeschafft ist. Unsere Feste sind umso fröhlicher, wenn unsere Männer, ja und auch unsere Frauen — man verzeihe mir den unschönen Ausdruck — sich nicht mehr tierisch betrinken.

Wir möchten unsere Kritiker einladen, unseren Hochzeiten, unseren Maifeiern, Fronleichnamsprozessionen, religiösen Festspielen und Weihnachtsfeiern, unseren Hockey-Wettspielen und andern bis zur Ungestümheit fröhlichen Anlässen als Zeugen beizuwohnen. Wären unsere Gäste nicht zufrieden, wenn sie den Schlag von mehr als hundert Trommeln hörten und unsere bunten Dorffahnen im Winde flattern

sähen? Oder man sie bis in die Morgenstunden mit Oraontänzen oder einem Mysterienspiel ergötzte? Weiß der Leser, daß unsere Jungmänner und Mädchen beim zeremoniellen Empfang des ehrwürdigen «Lat Bischof» es nie unterlassen, ihn auch mit Tanz zu begrüßen?»

Ausländische Kleidung. «Warum finden alle Leute, sogar unsere Freunde, etwas daran auszusetzen, sobald wir mehr Kleider anziehen als unsere von Armut bedrängten Vorfahren? Möglicherweise verrät Verrier Elwins Klage, daß ‚bald schmutzstrotzende Khaki-Kurzhosen und ein dreckiges Jäckchen die ewig kleidsame Nacktheit der braunen Haut' ersetzen, ästhetischen Sinn; er zieht aber auch die nackten Brüste der im Naturzustande lebenden Urbewohner-Frauen als etwas ‚Gesundes und Natürliches' einer sittsam gekleideten Hausmutter vor.

Im Munde von Leuten, die gewohnt sind, eine Menge Kleider zu haben, mag das recht poetisch klingen. Wir christlichen Urbewohner sind zwar nicht so zimperlich, daß wir an den nackten Brüsten einer Frau Anstoß nehmen oder über die ‚ewig kleidsame Nacktheit' unserer braunen Haut erschauern, aber andererseits stecken wir auch nicht so fest im alten Geleise, daß wir das Nacktsein einer vernünftigen Kleidung vorziehen. In unserem Hochlande kann es nämlich während drei oder vier Monaten des Jahres empfindlich kalt sein. Da hat man gut von der Abhärtung gegen die Kälte reden und behaupten, das Kleidertragen verweichliche den Körper und mache uns für Erkältungen, Lungenentzündung und Tuberkulose empfänglich. Tatsache ist es, daß die Kindersterblichkeit zur Zeit als wir uns keine richtige Kleidung leisten konnten, einen hohen Tribut forderte und nur die kräftigsten oder irgendwie vom Glück begünstigten am Leben ließ.

Wir sehen auch nicht ein, was an Khaki-Kurzhosen so besonders entehrend ist, oder warum sie, sobald wir sie anziehen, schmutzig genannt werden müssen — geben wir uns doch Mühe, sie von Zeit zu Zeit zu waschen. Und warum soll ein Rock zu einem schäbigen Jäckchen werden, sobald es unsern Rücken bedeckt? Wohl raten uns auch die Missionare von dem Tragen dieser Kleider ab, doch bringen es viele von uns nicht über sich, hierin ihrem Wunsche zu willfahren, denn wir finden die Kurzhosen billiger und bequemer als dhoti[16]. Wir tragen in der Tat mehr Kleider als unsere Vorfahren, weil wir es uns leisten können, weil wir nicht gerne vor Kälte zittern, vielleicht auch, weil die übrigen Menschen dem Kleidertragen ergeben sind und das Bekleidetsein als ein Zeichen der Achtbarkeit betrachtet wird. Haben wir kein Recht, die Vorurteile der andern zu teilen? Vor mir liegt eine Abbildung des ‚All India Congress Committee'. Mahatmaji trägt das herkömmliche Lendentuch und weiter nichts, aber er ist eben ein Mahatma, der tun kann, was er will, ohne daß jemand ihm zu widersprechen wagt. Alle die andern großen und klugen Männer, welche die Geschicke Indiens beraten, sind meterweise in Stoff gehüllt — zwar, wie anzunehmen ist, in khaddar Stoffen. Warum will man dann, daß

16 Dhotî (Hindi), the loin-cloth worn by all the respectable Hindu castes of Upper India (Hobson-Jobson, S. 314).

wir nackt herumlaufen? Wir wollen so sein, wie die übrigen Menschen. Solange wir an unserem nationalen Négligé festhalten, wird uns der Durchschnitts-Inder für nackte ‚Wilde' halten. Erwarten unsere Freunde wirklich, daß dies uns Spaß mache?

Auch unseren Frauen und Mädchen wirft man es von Zeit zu Zeit vor, daß sie ihre bunten Ornamente, ihre schweren Messingarmbänder und eisernen Ringe ablegen; und Verrier Elwin ereifert sich gegen die Lehrer, die dem Oraonburschen seine verfilzten Locken abschneiden.

Unsere Gönner können versichert sein, daß unsere Frauen echte Evastöchter bleiben; sie lieben es, ihre Reize zur Schau zu tragen und sich mit frischen Blumen, mit Bändern und Glasperlen zu schmücken. Betrachten sie die schweren Lasten an Messingspangen [18] und billigen Ornamenten, die ihre Mütter trugen, als etwas Barbarisches, so haben sie nur die Ansicht ihrer indischen Schwestern teilen gelernt. Unseren jungen Männern gefallen sie jedenfalls umso besser, wenn sie ihre Ohrlappen nicht mehr mit faustgroßen Löchern versehen. Und was die langen Locken der Jünglinge anbetrifft, so fragen wir uns, ob sie wirklich so wichtig sind, und warum wir sie tragen sollen, wenn alle Nachbarvölker sie abschneiden.

Man erzählt uns, es habe eine Zeit gegeben — und es ist nicht einmal gar so lang her — als Angeln und Sachsen halbnackt die deutschen Wälder durchzogen und ihre Gliedmassen mit Waid tatauierten. Wenn sie es für gut fanden, mit der Zeit diese Dinge aufzugeben, warum nicht auch wir? Wir beabsichtigen keineswegs, bloß um Gelehrten und Liebhabern eigenartiger Erscheinungen einen Gefallen zu erweisen, ewig an Gebräuchen festzuhalten, welche die Menschen im allgemeinen aufgegeben haben und als seltsam betrachten, während unsere Hindu Nachbarn sie direkt als barbarisch bezeichnen. So sehen wir Urbewohner — Nichtchristen wie Christen — die Sache. Wir wollen einfach, wie die anderen sein.»

Anlehnung an das Ausland. «Warum macht man es uns zum Vorwurf, daß wir Johann und Stephan heißen? Es sind dies nicht ausländische, sondern christliche Namen. Das Christentum ist eine Universalreligion, die nirgends ausländisch ist, am allerwenigsten in Indien, wo sie gelehrt und ausgeübt wurde, lange bevor Mohammed nach Medina flüchtete oder Kabir seine Reform des Hinduismus einführte.

Niemand braucht sich darüber Sorge zu machen, daß solche Dinge — christliche Namengebung, das Tragen von Hemden und Ablegen von Messingspangen — uns dem Stamme entfremden oder uns das Gefühl der Angliederung an das ‚Sahebtum' [19] geben. S. C. Roy verlegt dieses Gefühl der Angliederung oder Einreihung in eine fremde Zivilisation ‚unter die Bewußtseinsschwelle', d. h. er betrachtet es als etwas so Sublimiertes, daß es bei uns einfachen Leuten kaum zählen dürfte. Wir sind keine Sahebs und wünschen es auch nicht zu sein, noch haben unsere Missionare jemals solche Gedankengänge begünstigt. Wir sind schlichte Oraon, Kharia und Munda und wollen

---

[18] Bei den Bhil im nordwestlichen Zentral-Indien stellten wir fest, daß der gesamte Schmuck einer Frau ein Gewicht von etwa 12 oder auch mehr Pfund beträgt. Diese Überfülle hindert nicht nur bei der Arbeit, sondern hat auch gar nicht selten Fälle von Blutvergiftung (man denke an die Arm- und Beinringe aus Blei) im Gefolge. Eine Reform würde also auch hier eine Wohltat bedeuten. Dennoch hüten sich die Missionare, ihrerseits eine solche anzuregen.

[19] Sahib (Herr, Europäer) ist arabischen Ursprunges.

so bleiben, wie der Herrgott uns geschaffen hat; Urbewohner, aber nicht im alten Sinne, nicht als rückständiges Volk oder als Musterbeispiele für das, was der Mensch in primitiven Vorzeiten war. Es finden sich in unserer Altertümlichkeit gewisse Dinge, die ihrem Wesen nach gut und schön sind; diese wollen wir, soweit die Umstände es erlauben, hegen und pflegen; andere sind nur seltsam und wieder andere sind positiv schlecht; diese möchten wir abstreifen, um als echte Inder auftreten zu können.»

Vaterlandsliebe. «Vielleicht ist hier der Ort, eine Frage zu beantworten, die S. C. Roy von Zeit zu Zeit an bekehrte Urbewohner zu richten pflegte: ‚Habt ihr Sinn für Vaterlandsliebe?' Gewiß haben wir ihn. Wie lieben wir unsere Berge und Täler! Zwingt uns der Hunger in die Teepflanzungen auszuwandern, dann gedenken wir mit Sehnsucht des heimischen Dschungels, zu dem wir auch, wenn es irgend möglich ist, vor dem Tode zurückkehren. Im Innersten unserer Seele sitzt der sprichwörtliche Landhunger des indischen Kleinbauern; wir haben eine förmlich romantische Liebe zu den terrassenförmig angelegten Feldern, die unsere Väter in schwerer Arbeit dem Urwald abrangen; wir lieben sie, weil sie uns seit Jahrhunderten mit täglichem Brot den Schweiß lohnten, und weil wir hoffen, daß sie auch weiterhin für unsere Kinder und Kindeskinder die nährende Ernte abwerfen werden. Wir lieben sie umso heißer, weil andere sie uns mit Eifer zu entreißen suchten.

Wir haben ferner eine große Anhänglichkeit an unseren eigenen Stamm, den wir körperlich kräftig, seelisch gesund, geistig entwickelt, wohlhabend und gegen alle Unbill gesichert sehen möchten. Wir sind auch den andern Stämmen zugetan, die mit uns zusammen das herrliche Hochland von Chota Nagpur bewohnen. Ihr Ringen und Mühen, ihre Sorgen und Beschwerden empfinden wir wie die unseren, haben wir doch die schweren Jahre der Knechtschaft gemeinsam durchlebt; und wir hoffen, nachdem wir in der Vergangenheit unsere Tränen vermischten, in der Zukunft zusammen glücklich und fröhlich sein können.

Ist damit unser Patriotismus erschöpft? Wie steht es mit der Liebe zu Indien, Man sollte nicht von uns verlangen, daß wir über unsern Horizont hinaussehen. So viele von uns sind noch Analphabeten, die nie über die Grenze ihres Dorfes hinauskamen oder höchstens bis zur nächsten parha (Dorfgruppe), wo sie bei Gelegenheit einer Hochzeit oder eines Volksfestes mahiman gingen. Diejenigen unter uns aber, die das Glück hatten, eine Erziehung zu genießen und ihren weniger begünstigten Volksgenossen Führer zu sein trachten, sind imstande, über die Grenzen des geliebten Chota Nagpur hinauszublicken und können ruhig behaupten, daß auch sie Indien lieben, dieses Land, das einmal ganz unserer Rasse gehörte und von dem uns heute nur noch ein paar unfruchtbare Flecken bleiben. Wir betrachten auch mit Wohlwollen die Völker Indiens. jene Arier, die uns einst Unrecht zufügten oder uns im Kampfe überwanden. Wir sinnen nicht mehr nach über die vor tausenden von Jahren erlittene Unbill oder Niederlage. Wir lieben die Hindu und Muselmänner, wie auch alle die andern Rassen und Gemeinschaften, die in diesem Riesenlande wohnen und gedeihen. Wir freuen uns auf den Tag, an dem unsere 25 Millionen, die heute als Zurückgebliebene allen andern nachhinken, mit ihnen Seite an Seite zusammenmarschieren werden im großen Zug der Völker. Der Tag wird kommen — und unseren Missionaren verdanken wir es, wenn wir nicht allzu lange auf ihn warten müssen — daß wir uns als vollwertige Gefährten neben sie stellen, mit ihnen am Beratungstisch sitzen, an der Regierung des Landes teilhaben und dazu beitragen können, Indien seiner glorreichen Zukunft entgegen zu führen; da wir zusammen mit ihnen die gemeinsamen Lasten tragen, die gemeinsame Arbeit verrichten und als gleichberechtigte Teilhaber aus dem Schatze unseres nationalen Erbes schöpfen dürfen. Gewiß dürfen wir behaupten, auch wir fühlen patriotisch.»

Sittliche Entgleisungen usw. «S. C. Roy stellt mit Bedauern fest, daß manche neubekehrte Urbewohner, sobald sie den Versuchungen des Stadtlebens ausgesetzt werden, wenig Widerstandskraft zeigen und allzu leicht der Trunksucht und andern Lastern verfallen. Wenn an dieser Beobachtung auch etwas Wahres ist, so handelt es sich hier um eine Erscheinung, die keineswegs nur bei Primitivvölkern oder bei Neubekehrten auftritt. S. C. Roy gibt sogar zu, daß er lediglich deshalb auf

diese Schwäche hinweise, weil man von Christen Besseres zu erwarten gewohnt sei. Der Vorwurf enthält also gleichzeitig die Andeutung, daß unsere Kritiker im Grunde genommen eine hohe Meinung von uns haben.

Was die Behauptung anbetrifft, die Bekehrung zum Christentum führe zur Unterdrückung alter Volksbräuche, für die kein genügender Ersatz geboten werde, ist S. C. Roy im Ganzen doch entschieden der Ansicht, daß die Missionare sich alle Mühe geben, dasjenige zu retten, was erhaltenswert erscheint, die Fortentwicklung im alten Rahmen und längs den überlieferten Richtlinien zu halten und für das, was abgeschafft werden muß, Ersatz zu bieten. Wo die Neubekehrten eine geschlossene Gruppe bilden, fällt es nicht schwer, ihr Leben innerhalb des alten Rahmens allmählich umzuformen; wo aber Konvertiten vereinzelt und abgeschnitten leben, können sie in dieser Hinsicht Einiges und manchmal sogar Vieles zu erdulden haben; in solchen Fällen muß die kostbare Perle zu einem sehr hohen Preise erstanden werden.

Dem Überlegenheitskomplex gewisser Neuchristen brauchen wir keine weitere Bedeutung beizumessen, noch ihrer angeblichen Neigung sich von nichtchristlichen Stammesbrüdern abzusondern. Wir sind so lange ausgenützt und verdemütigt worden, daß unsere alten Bedrücker uns jetzt ein wenig Selbstzufriedenheit wohl gönnen könnten. Was die Absonderung von unsern Stammesgenossen anbetrifft, so ist sie keineswegs allgemein, ja nicht einmal weitverbreitet, und wenn sie vorkommt, sind nur höchst selten wir Christen daran schuld. Es gibt einige wenige Fälle, wo unsere nichtchristlichen Stammesbrüder sich — vielleicht infolge von Hinduisierung — weigern, mit uns zusammen zu essen. Wir unsererseits haben aber das Gefühl, daß wir Oraon sind und bleiben. Wir möchten mit all unseren Nachbarn in Frieden und Freundschaft leben und wir tun uns auch tatsächlich mit ihnen zusammen in Unatti samaje, sabha, panchayat und anderen Organisationen, welche die Interessen der Adibasis von Chota Nagpur vertreten.

Im liebenswürdigen Auge des guten Rai Bahadur Sarat Chandra glauben wir ein sanft malitiöses Zwinkern zu erkennen, wenn er den Anhängern der verschiedenen christlichen Konfessionen Mangel an gegenseitiger Liebe vorwirft. Anstatt mit einem Hinweis auf Balken und Splitter zu antworten, wollen wir lieber die milde Züchtigung unseres Freundes entgegennehmen; denn wir verdienen sie. Es hat zwischen den sogenannten Angreji, den Deutschen und den Römischen Christen böses Blut gegeben, wobei es überflüssig ist, erforschen zu wollen, wem die Schuld gebührt. Unsere Missionare, unsere einheimischen Priester und wir selber beklagen diese Spaltungen und gegenseitigen Angriffe. Unsere Padres erinnern uns wohl immer an das Liebesgebot des Herrn; der Geist ist willig, aber auch bei uns ist das Fleisch schwach. Hoffen wir, daß die Beschämung, welche wir darob empfinden, daß ein freundlich gesinnter Hindu uns in Bezug auf christliche Nächstenliebe die Leviten lesen muß, einen tieferen Eindruck auf uns mache als die Mahnungen unserer Missionare und so vielleicht zu einer Besserung führe.»

Was der Autor hierauf unter den Überschriften «Die poltische Lösung des Eingeborenen-Problems», «Politiker», «Ein Beispiel für viele andere», bringt, können wir übergehen. Auf Grund einer allzureichen Erfahrung stehen die Eingeborenen den entsprechenden Maßnahmen des Staates und der Politik mit dem größten Mißtrauen gegenüber. Wirkliche Hilfe ist ihnen im allgemeinen nur von den Missionaren zuteil geworden. Der Verfasser zeigt das schließlich an einem konkreten Beispiel und fügt dann die Worte an: «Diejenigen, die Chota Nagpur kennen, wissen, daß diese Begebenheit für tausend ähnliche Fälle typisch ist. Zemindar, — von der schlechten Sorte — Wucherer und ihresgleichen haben in der Tat allen Grund, die Missionare zu hassen.»

Die Primitivvölker in den einheimischen Staaten. «Das, was wir die politische Lösung nannten, wird, wie es scheint, im Staate Bastar ausprobiert, von dem Verrier Elwin behauptet, er sei

‚vorbildlich für das, was geleistet werden könne, wenn man anthropologische Grundsätze auf die Verwaltung eines Gebietes mit Stammesorganisation anwende'.

Nun bin ich gerne bereit, an die erstaunlichen Resultate zu glauben, die im Staate Bastar erzielt werden konnten, und mich darob zu freuen, doch kann ich nicht umhin zu erwähnen, daß im allgemeinen uns Eingeborenen der kalte Schweiß über den Rücken läuft, sobald von Einheimischen Staaten die Rede ist. Wohl mögen wir in der Vergangenheit unter britischer Verwaltung schwere Zeiten durchgemacht haben, doch hatten wir auf englischem Hoheitsgebiete in der schlimmsten Periode unendlich weniger Unbill zu erdulden, als unseren Brüdern heute noch in gewissen Einheimischen Staaten zugefügt wird. Es gibt solche Staaten, in denen das Los der Urbewohner wahrhaft elend ist und aus diesen Staaten werden die Missionare entweder als unbequeme Zeugen und lästige Fürsprecher strengstens ausgeschlossen oder, wenn man sie zuläßt, dann werden sie argwöhnisch kontrolliert, ihre Pläne systematisch gehemmt und durchkreuzt und sie selbst als höchst unwillkommene Eindringlinge behandelt.

Verrier Elwin würde den Eingeborenen einen großen Dienst erweisen, wenn er die sieben Phiolen seines Zornes statt auf Missionare auf die tyrannische Unterdrückung ausgießen würde, der wir vonseiten gewisser durbar[20] in Einheimischen Staaten ausgesetzt sind. Warum geißelt er nicht Herrscher, die ihre Untertanen mit Gewalt zur Weiterpflege des alten Aberglaubens zwingen und Menschen, welche eine selbsterwählte Religion auszuüben wagen, mit schweren Strafen, ja manchmal sogar mit dem Verluste ihres Grundbesitzes heimsuchen? Ist das nicht etwa ein unerträglicher Eingriff in unsere Freiheit? Dürfen wir unsere Seele nicht unser eigen nennen? Der Staat sei eben ein Hindu Staat. Traun, als ob wir je Hindu gewesen wären!

Warum lenkt Verrier Elwin nicht die Aufmerksamkeit der Regierung und der Öffentlichkeit auf die Handlungsweise gewisser Herrscher, die ihre Straßen mindestens teilweise mit unbezahlter Zwangsarbeit erbauen lassen und uns dann die Benützung dieser öffentlichen Verkehrswege strengstens untersagen? Die Räder unserer Ochsenkarren könnten nämlich die glatte Oberfläche beschädigen und das Auto des Raja, wenn er auf seine Jagdpartie fährt, einige Stöße erleiden! Erwischt man einen unserer Leute mit seinem Wagen auf einer solchen Straße, dann werden ihm Ochsen und Wagen vom Staate konfisziert. Wollen wir Ware transportieren, ei, dann müssen wir sie eben auf dem eigenen Rücken tragen, wie dies seit Jahhrunderten Sitte ist. Was sind wir auch anderes als Lasttiere?

Warum nicht die Grausamkeit jener Fürsten aufzeigen, die sich als die absoluten Herren jedes fußbreit Bodens in ihrem Staate fühlen und völliges Verfügungsrecht über Leib und Seele ihrer Untertanen beanspruchen? In jenen Staaten ist die Regierung keineswegs zur Förderung des Gemeinwohls da, sondern wir existieren, schuften, schwitzen und leiden, damit es dem Herrscher in jeder Beziehung wohlergehe.

---

20 Durbar (pers. darbâr). Gerichtshof, Exekutive eines Eingeborenen-Staates.

Warum nicht für jene Prinzen Verachtung zeigen, die sich davor fürchten, Bildung könnte uns stolz und Wohlstand behäbig machen, so daß wir nicht mehr ganz so willfährig und arbeitswillig wären. Dieses ist nämlich der Grund, weshalb sie uns in unserer ‚schlichten alten Einfalt' belassen wollen, selber keine Schulen für uns einrichten und andere daran hindern, dies zu tun.

Stimmt es oder stimmt es nicht, daß es zur heutigen Stunde noch Staaten gibt, in denen die rayat[20a] gezwungen werden, ihren dhan[21] zu 2½ Rupien das Maund zu verkaufen, während im anstoßenden britischen Staatsgebiet der Preis vier oder fünf Mal so hoch ist? Der Export ist den rayat strengstens verboten, weshalb sie annehmen, der Staat stapele in seinen Lagerhäusern Riesenvorräte auf, die er dann bei Gelegenheit zu einem Profit von 500 % weiterzuverkaufen beabsichtige. Und das soll zu unserem Wohl geschehen! Ist es unter diesen Umständen erstaunlich, daß der durbar es sich leisten kann, die Zahl seiner Grenzpolizei zu verdoppeln und zu verdreifachen?

Das sind einige der Dinge, die wir in Gebieten, wo das Prinzip der Absonderung angewendet wird und die Missionare nicht zugelassen werden, zu erdulden haben.»

Die wissenschaftliche Lösung des Eingeborenen-Problems.

«Nach Verrier Elwin hätten die Gelehrten für unsere Probleme noch keine gültige Lösung gefunden, doch verdienten sie als Fachleute, daß wir ihnen schon jetzt Gehör schenkten. Die Regierung solle in der Behandlung von Primitivvölkern von wissenschaftlichen Grundsätzen ausgehen und aus den Erfahrungen vergangener Jahre die nötigen Lehren ziehen. So dürfte z. B. niemals eine plötzliche Abänderung geplant, sondern immer nur mit allmählicher, langsamer Neuerung gerechnet werden; solange nicht ein besserer Ersatz geboten werde, dürfe nichts abgeschafft werden; jeder Fall sei einzeln zu untersuchen und bei der Einführung von Reformen die äußerste Sorgfalt anzuwenden.

Das sind Grundsätze, die jedem gesunden Menschenverstande einleuchten, — und die Missionare haben sich auch von Anfang an nach ihnen gerichtet. Wenn aber Verrier Elwin hinzufügt, daß angehende Verbesserer das Volk nicht nur gründlich kennen, sondern auch lieben lernen sollten, dann können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Bedingung gerade von den Missionaren in hervorragendem Maße erfüllt wird.

Was will am Ende der Wissenschaftler mit uns anfangen? ‚Bis nicht das moderne Leben selbst eine gründliche Reform erlebt, bis nicht die Zivilisation selber zivilisiert, der Krieg aus Europa und die Unberührbarkeit aus Indien verbannt sind, hat es wenig Sinn, das Leben der Primitivvölker abändern zu wollen.'

‚Vorläufig wäre es gewiß besser, sie in Ruh zu lassen; natürlich nicht auf die Dauer — das wäre vernunftwidrig — aber bis, vielleicht in 20, 50 oder 100 Jahren, eine Menschensorte sich entwickelt hat, die fähig ist, diese vortrefflichen Primitivvölker in ihre Gesellschaftsordnung einzuverleiben, ohne sie dabei Schaden leiden zu lassen. Heute sind solche Menschen noch nicht zu finden.'

‚Ich befürworte daher für die Urbewohner eine Politik vorübergehender Absonderung unter staatlichem Schutz und für ihre zivilisierten Mitmenschen eine Politik dringender Reform.' (S. 31.)

Das wissenschaftliche Verfahren bestünde also darin, uns auf unbestimmte Zeit künstlich auf unserer jetzigen Entwicklungsstufe festzuhalten. Wir Urbewohner verspüren unsererseits aber nicht die geringste Lust, so lange primitiv zu bleiben,

---

[20a] Rayat (arabisch ra'îyat), in Indien im Sinne von Landpächter gebraucht.

[21] Dhan dürfte mit Panicum miliaceum (kleine Hirse-Art) identisch sein.

bis unsere zivilisierten Nachbarn sich gebessert haben oder Verrier Elwin die Reformen durchsetzt, die er ‚am Juristen, am Arzt, am Lehrer, am Beamten und am Kaufmann' vorzunehmen beabsichtigt. Wir möchten uns vielmehr jetzt schon einen Platz an der Sonne sichern. Wir sind es satt, dem Anthropologen als interessantes und dem Philanthropen als bedauernswertes Objekt zu erscheinen.»

Drei wichtige Vorbedingungen. «Alle, die uns helfen wollen, täten gut, sich drei Dinge zu Gemüte zu führen, auf die Verrier Elwin mit Nachdruck hinweist: 1. muß jeder Wandel langsam herbeigeführt werden; 2. ist es mit bloßer Begeisterung nicht getan, man muß zugleich Takt und Besonnenheit walten lassen; 3. sollen Heilmittel mit sanfter Hand angewendet und Abhilfe von Menschen geschaffen werden, die dieser Aufgabe würdig und mit echter Liebe und Rücksicht für die eingeborenen Stämme erfüllt sind.

Nach diesen goldenen Regeln haben sich aber gerade unsere Missionare alle diese Jahre hindurch gerichtet, während wir diesbezüglich zu den Gelehrten kein absolutes Vertrauen hegen und noch viel weniger zur Regierung, d. h. zu den Politikern.

Der Missionar geht notwendigerweise stufenweise fortschreitend zu Werk; er kennt alle Schwächen der menschlichen Natur und ist zudem gezwungen, geduldig zu sein, da er sich nicht auf Gewalt, sondern nur auf die Macht der Überredung stützen kann. Er hat keinen Rückhalt an der Polizei, ihm stehen weder Gericht noch Gefängnis zur Verfügung, und er kann infolgedessen niemals zu jenen gewalttätigen Argumenten Zuflucht nehmen, mit denen übereifrige Beamte ihren Standpunkt durchzusetzen neigen könnten. Er, der jahrein jahraus in unserer Mitte lebt, kennt die vielen materiellen Hindernisse, die unserm Fortschritt im Wege stehen; er weiß die Macht der überlieferten Sitte richtig einzuschätzen, den Druck der öffentlichen Meinung, die schier unüberwindlichen Schranken, welche das gesellige Stammesleben so oft der Besserung entgegenstellt. Der Missionar ist eher als andere dazu geneigt, sich Zeit zu lassen; wird ein Übel nicht während seiner Amtszeit abgeschafft, so weiß er ja, daß nach Ablauf derselben ein gleichgesinnter Arbeiter an seine Stelle treten und die Aufgabe der Vollendung entgegenführen wird.

Ferner besteht die Wahrscheinlichkeit, daß der Missionar klug und umsichtig nach erfahrungsmäßig erprobten Grundsätzen vorgehen wird; denn er handelt nicht selbständig, schmiedet nicht auf eigene Faust Pläne, die er unter dem Einfluß persönlich vorgefaßter Meinurngen durchführt; er handelt vielmehr als Glied einer großen Organisation und macht sich die von seinen Mitbrüdern im Laufe langer Jahre gesammelten Erfahrungen zunutze. Er ist nicht darauf erpicht, eine Hypothese zu beweisen oder ein interessantes Steckenpferd zu reiten, noch verfolgt er irgendwie politische Sonderinteressen. Infolge seiner Achtung vor der unsterblichen Seele des Menschen hütet er sich, mit Menschenmaterial zu experimentieren und fühlt sich verpflichtet, die Richtlinien seiner Aktion nach jenen Regeln festzulegen, welche seine Mitarbeiter auf dem Missionsfelde aus langer Erfahrung abgeleitet haben.

Der Missionar ist weder ein pedantischer Allesverbesserer noch, wie die Gelehrten, ein kritikloser Bewunderer all dessen, was den Stempel

alter Stammessitte trägt. Er ist einfach ein guter und weiser Mensch, der seinen Mitmenschen helfen möchte.

Mit Verlaub möchte ich den Hauptakzent auf das Wort ‚weise' legen. Die Güte und aufrichtige Einsatzbereitschaft der Missionare wird auch von Verrier Elwin niemals bestritten. Vielmehr lobt er, auch in seinem Pressefeldzug gegen sie, ‚die zahlreichen Dienste, den heldenmütigen Opfergeist und die tiefgründige Gelehrsamkeit vieler Missionare'. Er ist bereit, überall Missionare zu sehen, nur nicht in seinem eigenen Revier, wahrscheinlich mit der Begründung, Güte ohne Wissen bilde für diejenigen, die unsere verzwickten Probleme lösen wollen, eine höchst unzulängliche Ausstattung; worauf wir erwidern möchten, daß Wissen ohne Güte — ohne hervorragende Herzensgüte und heldenmütigen Opfersinn — in diesem Fall noch unzulänglicher ist. Nur Menschen tadelloser sittlicher Faser, Menschen ausgestattet mit jener seltenen Tugend, die man für gewöhnlich mit dem Begriffe tiefer Religiosität verbindet, bringen den Mut und die Geduld, die Ausdauer und die Selbstverleugnung auf, welche die heikle Aufgabe sozialer Reform vom Arbeiter auf diesem Gebiete erheischt. Daß unsere Missionare mit hervorragender Tugend auch gründliche Kenntnisse verbinden, wird durch die Ergebnisse ihrer Bemühungen zur Genüge bewiesen. Ihre Methoden haben sich jedenfalls hier in Chota Nagpur als außerordentlich erfolgreich erwiesen; aussterbende Stämme haben sich unter dem Einfluß der Missionare innerhalb eines halben Jahrhunderts zu männlich kräftigen Volksgruppen entwickelt, die der Zukunft mutig und hoffnungsvoll entgegensehen.»

Die liebevolle persönliche Note. «Selbstverständlich wissen wir Urbewohner nicht weniger als Verrier Elwin ‚die zahlreichen Dienste, den heldenmütigen Opfergeist und die tiefgründige Gelehrsamkeit vieler Missionare' zu schätzen. Doch gibt es an ihnen etwas anderes, das uns noch stärker anspricht: die einfache, echte, in keiner Weise zur Schau getragene Liebe, die sie uns entgegenbringen. Sie behandeln fürwahr unsere Unzulänglichkeiten und Schwächen mit sanfter und liebevoller Hand. Wir fragen nicht danach, ob sie die neuen Übermenschen oder ob sie grundgelehrt seien; wir sehen in ihnen gute und weise Männer, die uns von Herzen ergeben sind und die sich für unser Wohlergehen bis zur Erschöpfung verbrauchen.

Hoffentlich rechnet man es mir nicht als Indiskretion an, wenn ich in diesem Zusammenhange den Namen des Priesters erwähne, der schon vor mehr als fünfzig Jahren meinen Vater und meine Mutter taufte, der heute noch unter uns weilt und dem ich wie so viele andere, was an uns Gutes ist, verdanken: der heiter fröhliche, demütig weise und wahrhaft gütige P. Cardon. Im November 1884 kam er in unser Land und ist seither kein einziges Mal in seine Heimat zurückgekehrt. Alle diese Jahre müht er sich in unserer Mitte ab, predigt, unterrichtet, ermahnt und überredet, führt uns zu Höherem, ermutigt uns und zeigt uns, wie wir dem Ackerboden, den wir so heiß lieben und so schlecht bebauen, reichere Ernten abgewinnen können . . . ja, von ihm dürfen wir sagen, daß er uns geistig und materiell hebt, und

dies ohne die geringste Anmaßung von Überlegenheit! Im ganzen Unterbezirk Biru ist der ‚Burha Father' bei Nichtchristen wie bei Christen bekannt, beliebt und verehrt. Über 86 Jahre zählt er jetzt und doch wohnt er noch immer unter uns, 45 km von der nächsten Eisenbahnstation entfernt, und er betet, daß seine Gebeine in der Erde Birus ruhen mögen, mitten unter dem Volke, das er liebt und das seine Liebe erwidert.

Noch viele andere Missionare könnte ich erwähnen, die uns kaum weniger teuer sind und sich mit derselben Hingabe unserem Wohle widmen, die dreißig, vierzig, fünfzig und noch mehr Jahre in unsern Dörfern unter uns gelebt haben.

Und gerade diese Männer will die Gelehrtenwelt jetzt zum ‚Schutze unserer Interessen' aus dem Lande vertreiben! Sie verleumdet ihre Methoden und sucht ihrer Arbeit ein Ende zu bereiten, damit wir nur ja von unseren indischen Landsleuten abgesondert gehalten werden können, bis die moderne Wissenschaft den Übermenschen hervorbringt, der dazu geschaffen ist, unsere Übel zu heilen!

‚An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Sammelt man denn Trauben von den Dornen und Feigen von den Disteln?'»

Werden wir dabei fair behandelt? «Wo es um unsere Interessen geht, entfaltet der Gelehrte eine wirklich bemerkenswerte Geduld: — im Laufe der nächsten hundert Jahre dürfte sich, so hoffen sie, eine neue Menschensorte entwickelt haben, Juristen, Ärzte, Beamte, Lehrer, die der Aufgabe, uns zu bessern und nach ihrem Ebenbild zu formen, ganz gewachsen sind. Bis dahin aber dürfen wir ruhig in unserer eigenen Sauce weiterschmoren — man verzeihe mir den frechen Ausdruck — und, wachsam vor der Ansteckung der Zivilisation behütet, das herrliche, freie und glückliche Leben fortsetzen, das wir bisher führen mußten!

Wir Urbewohner sehen aber keineswegs ein, warum wir noch hundert Jahre warten sollen, umso mehr als wir die Befürchtung hegen, ein anthropologisches Jahrhundert könnte sich gar leicht bis zum Jüngsten Gericht ausdehnen. Trotz Verrier Elwins stolzer Ableugnung, kann man sich nicht ganz des Gefühls erwehren, daß sein Interesse für die Primitivstämme in erster Linie dem seltenen und kostbaren wissenschaftlichen Probematerial gilt. Gewiß ist er seinen Urbewohnern aufrichtig wohlgesinnt und wünscht ihnen alles Gute, doch muß es das Gute sein, wie er es erkennt und wie es der Wissenschaft zu Nutz und Frommen gereicht. Wir dürfen uns ja nicht aus unserem Dschungel herauswagen, uns ändern oder fortentwickeln, bevor er damit fertig ist, uns abzumessen, abzuphotographieren und abzuzeichnen. Ist er nicht gar der Meinung, Volkskunde und Stammeskultur seien wichtiger als Menschenseelen? Selbstverständlich kommt ihm diese Einstellung nicht klar zum Bewußtsein, aber seine Besorgnis um die Dinge, welche für die Wissenschaft wertvoll sind, läßt ihn vergessen, daß wir Männer und Frauen sind, die auf diesem Welttheater ihre Rolle spielen möchten, und daß wir auch mit einer Seele versehen sind, die es zu retten gilt. Er kann als Gelehrter mit aller Ruhe hundert Jahre abwarten, uns darf man es aber nicht verübeln, wenn wir etwas weniger Geduld aufweisen. Haben wir nicht lange genug gewartet? Ist es nicht höchste Zeit, daß wir unter den Völkern Indiens unsern rechtmäßigen Platz einnehmen? Die Gelehrten behaupten, dies sei zur Zeit unmöglich; wir glauben es aber durchsetzen zu können und sind überdies überzeugt, die Männer gefunden zu haben, die uns bei der Anpassung an die heutigen Lebensbedingungen Führer und Helfer sein können. Hier in Chota Nagpur kann jeder mit eigenen Augen sehen, was wir mit ihrem Beistand bereits erreicht haben.»

Kultur. «Man redet mit Vorliebe davon, uns doch in unserer angeborenen Schlichtheit und primitiven Rechtschaffenheit zu belassen und Verrier Elwin betont mit Nachdruck, daß man uns ‚ohne die Einmischung von Missionaren unsere Religion

und unser Eigenleben fortentwickeln' lassen müsse. Die Forderung wird im Namen unserer uralten, von der Ausrottung bedrohten Kultur erhoben. Gewiß besitzen wir eine eigene Kultur, die keineswegs objektiven Wertes entbehrt und die uns auch kostbar ist. In unserer alten Lebensweise finden wir viel Gutes und Veredelndes, dessen Verlust für uns einen wirklichen Nachteil bedeuten würde. Unsere Vorfahren überlieferten uns den Glauben an den einen Gott; sie lehrten uns — und hielten sich auch daran — ein strenges Sittengesetz, von dem die Gelehrten aussagen, daß es demjenigen der Nachbarvölker überlegen und dem christlichen Sittengesetz auffallend verwandt sei; von unsern Vorfahren lernten wir Rechtschaffenheit, Gerechtigkeit, Wahrheitsliebe, Gattentreue, Mut, Freundestreue, Ehrfurcht vor den Eltern und viele andern Tugenden schätzen und ausüben. Diese Vorfahren schufen soziale Einrichtungen und heiligten Gebräuche, die es dem Stamme ermöglichten, alle Krisen zu überwinden und Jahrhunderte der Verfolgung zu überdauern. Gott bewahre uns davor, durch Kontakt mit der Außenwelt diese höchst wertvollen Güter zu verscherzen. Wenn aber einige von ihnen in ihrer alten Form nicht mehr beibehalten werden können, dann mögen sie durch noch Edleres und Besseres ersetzt werden.

Es ist wohl genügend klar gezeigt worden, daß die Missionare es sich zum Ziel setzen, so wenig Wertvolles wie möglich zu zerstören und für das, was ausgeschieden werden muß, nach Möglichkeit Ersatz zu schaffen.

Verrier Elwin sagt uns aber selbst, daß die Erhaltung unserer alten Kultur niemals ein bloßes Stillstehen bedeuten solle, noch ein eigensinniges Festhalten an Allem, was den Stempel des Altertümlichen trägt. Warum dürfen wir nicht zugeben, daß es Dinge gibt, die wir abschaffen, und andere, die wir abändern möchten? Nicht daß wir große Liebe haben zu pseudo-idealistischen Besserern oder gern rückständig genannt werden oder Geschmack daran finden,. wenn man uns für kaum besser als ‚Wilde' hält; doch wissen wir, daß wir infolge des abgesonderten Daseins, das wir seit Jahrhunderten führen, im Lebenskampf schwer benachteiligt sind. Der Strom des Fortschritts ist an uns vorbeigeflossen. Unser Staatsschiff blieb nur zu lange in irgend einer Gegend der Windstille stecken; jetzt, da endlich ein lustiger Wind uns in die Segel bläst, ist es unser Bestreben, die andern Völker Indiens einzuholen. Hemmt also nicht unser Weiterkommen — selbst im Namen unserer eigenen alten Kultur nicht!»

Ist das wirklich Kultur? «Selbst wenn sie jede herablassende Gönnermiene vermeiden — und dies muß man Verrier Elwin zugestehen — erregen Gelehrte und andere, die Zeit finden, unsere Art und Lebensweise zu studieren, oft unsern Unwillen, indem sie für alles Alte und Primitive schwärmen, was immer es auch sei. Da wir genau wissen, daß eine Sache, weil sie zufällig alt ist, nicht auch notwendigerweise gut sein muß, hegen wir einen leisen Verdacht, daß diese Leute nur aus Mitleid mit unserer Schwäche oder herablassender Duldung unserer Unwissenheit sich so gebaren.

Verrier Elwin erklärt z. B. in seiner Begeisterung für das Kulturleben der Primitivstämme, daß unsere Dhumkuria — gemeinsame Schlafsäle für unverheiratete Dorfeinwohner — ‚den bewunderungswürdigen Zweck erfüllen, Jungmänner und Mädchen für die Erfüllung sozialer und bürgerlicher Pflichten auszubilden ...' Von derselben Einrichtung schreibt aber unser, möglicherweise noch besser unterrichteter Freund, S. C. Roy: ‚Sie ist ein Greuel und kann höchstens als Überbleibsel der Barbarei von Interesse sein'. (The Oraon S. 211.) Wir selber geraten in Verlegenheit, wenn man uns über diese Dhumkuria ausfrägt, und reden nur ungern davon. Es gibt keinen Eingeborenen, ob Christ oder Nichtchrist, der auf diese Einrichtung stolz wäre; vielmehr sind wir alle froh, daß sie, zusammen mit all den ihnen anhaftenden Lastern, im Verschwinden begriffen sind.» [22]

---

[22] Die Dhumkaria, von der hier die Rede ist, steht im Zusammenhang mit der Einteilung der heranwachsenden, noch nicht verheirateten Jugend in verschiedene Altersklassen. Wie es dazu kam, daß im Zusammenhang mit dieser Einrichtung, stellenweise, keineswegs überall, gemeinsame Schlafräume für Burschen und Mädchen errichtet wurden, ist noch nicht völlig klar. Hinreichend klar aber ist es, daß

Der Standpunkt des Urbewohners. «Seit langem nagt am Herzen jedes nachdenklichen Ureinwohners die von Verrier Elwin ausgesprochene Befürchtung, mit unserer alten Lebensweise ‚könnte eine ganze Phase indischer Kultur aus der Geschichte verschwinden'. Das Unvermeidliche ist aber unvermeidlich und was man nicht ändern kann, muß man ertragen. Was immer wir wünschen oder auch unternehmen mögen, in dieser alten Lebensweise fortzufahren, ist jetzt für uns nicht mehr möglich. Weder Anthropologen und Liebhaber altmodischer, wunderlicher Dinge, noch Politiker werden uns vor dem Anprall der Zivilisation schützen können. Es steht auch gar nicht fest, daß wir selbst davor beschützt zu werden wünschen. Schließlich müssen wir uns den neuen Umständen anpassen, und die Erfahrung lehrt uns, daß der Anpassungsprozeß sich unter dem Einfluß der Missionare verhältnismäßig glatt und so schmerzlos wie nur irgend möglich vollzieht. Zwingt uns das Schicksal, Dinge aufzugeben, die in der Vergangenheit sich als wertvoll, ja sogar unentbehrlich erwiesen, so mögen die Gelehrten den Verlust für die Wissenschaft beklagen, wir aber werden uns mit dem Gedanken an die ausgleichenden Vorteile trösten, die uns daraus erwachsen, daß wir zusammen mit dem übrigen Indien am Segen der Zivilisation teilhaben dürfen. Müssen wir dabei Verschiedenes fahren lassen, so werden wir dies frohen Sinnes tun, selbst wenn es sich, — vielleicht nicht in der nächsten Zukunft, aber später einmal — als notwendig erweist, unsere alten Sprachen zu opfern. Bedeutet es für England wirklich einen Verlust, daß vor einigen Jahren die kornische Sprache mit einer alten Frau ausstarb? Oder ist es für Schottland ein Unglück, daß der ehrwürige schottische Dialekt zurückgeht? Selbst die wallisische Sprache ist im Abnehmen begriffen, und viele bezweifeln die Klugheit der irischen Versuche, die gaelische Sprache zu erneuern. Mag das Aussterben alter Dialekte und das Verschwinden ehrwürdiger Sitten und Gebräuche für die Wissenschaft beklagenswert sein; wir Urbewohner gewinnen, indem wir zur Anteilnahme am gemeinsamen Kulturerbe der Menschheit zugelassen werden.

Gewiß, auch wir hegen und schätzen unsere Tänze, unsere Lieder, vieles, das an unserer Kleidung malerisch ist, unsere schlichten Spiele und fröhlichen Feste; wir verstehen, warum aufrichtige Freunde uns davon abraten, unbedacht auf diese Dinge zu verzichten. Unsere Missionare sind ja auch nie gegen diese Erscheinungen unseres Volkslebens eingeschritten, sondern äußerten im Gegenteil stets den Wunsch, daß wir sie, soweit wie möglich, pflegen sollten. Haben sie uns dazu überreden können, gewisse unnennbare Greuel abzuschaffen, die früher unsere Tanzfeste entehrten und unsere Feste in Saufereien ausarten ließen, so ist das für uns nur von Vorteil. Auch von unseren Hochzeiten und Stammesfesten suchen sie das übermäßige Trinken auszuschalten, wofür wir ihnen ebenfalls nur Dank schulden. Wir sind kein bißchen weniger fröhlich als früher, sondern fröhnen noch immer dem Jubeln

---

es sich da um jüngere Verirrungen handelt, die dazu nur eine relativ beschränkte Verbreitung aufweisen und die vor allem den ethnologischen Alt- oder Urvölkern fremd sind.

und Festefeiern, während unser angeborener Übermut sich im Theaterspielen und Sport Luft macht.

Der zivilisierte Mensch findet uns allerdings weniger interessant als früher; vielleicht kommt es davon, daß wir ihm allmählich ähnlicher werden. Warum sollten wir uns aber nicht in dieser Richtung hin entwickeln? Beklagt er sich, daß wir weniger malerisch seien, so antworten wir, vom Malerischsein allein könne der Mensch nicht leben. Dabei hegen wir den Verdacht, daß wir ihm früher umso besser gefielen, weil wir in unserem primitiven Zustand bei der Besetzung von Beamtenstellen wie auch in Handel und Industrie für ihn keine Konkurrenz bedeuteten. Ihm fielen alle Stellen und der ganze Profit zu, was für ihn gewiß recht angenehm war. Mißbilligt er nicht etwa bei uns die bösen Auswirkungen der Bildung, weil eine moderne Erziehung uns bei der Besetzung öffentlicher Ämter als unerwünschte Mitbewerber aufzutreten befähigt?

Sobald die Briten sich für eine Rückkehr ins Druidenzeitalter entschließen und die Mispelverehrung wieder einführen, sind auch wir gerne bereit, uns innerhalb des Rahmens unserer alten Religion und Sitten zurückzuziehen. Sobald die Hindu auf Armbanduhren, Fahrräder, Autos, Hornbrillen, fabrikgewobene Saris und all die verschiedenen Dinge verzichten, welche schließlich nicht die Ziviliation ausmachen, werden auch wir nicht mehr uns diese Dinge anzueignen bestrebt sein, sondern werden vergnügt mit der alten Dschungelmode fürlieb nehmen. Solange die andern aber unbedingt «zivilisiert» sein wollen, möchten wir unsern Anteil haben an den geistigen und materiellen Errungenschaften der modernen Kultur.

So sehen wir Urbewohner selbst das Problem. Gegen gewissenlose Beutelschneider lassen wir uns gerne durch amtliche Maßnahmen schützen, doch weigern wir uns, unter dem Vorwande von Schutzmaßnahmen vom übrigen Indien abgeschnitten oder in Konzentrationslager eingesperrt zu werden.»

Echte Urbewoner. «Verrier Elwin könnte vielleicht einwenden, meine Ansichten seien die eines Urbewohners, der bereits die Anker gelichtet und sich von den Überlieferungen seines Volkes losgelöst hat, während er im Namen echter, im Naturzustande lebender Urbewohner spreche, im Namen jener 5 Millionen also, denen die Leiden erspart blieben, die unser Stamm zu ertragen hatte.

Es wäre immerhin etwas gewonnen, wenn Verrier Elwin mir beistimmen würde, daß die Missionare wenigstens bei uns dem Volke zum Segen gereichten, denn von 25 Millionen Urbewohnern machen wir schließlich 20 Millionen aus. Wenn die Missionare aber bei uns so gute Arbeit leisteten, berechtigt das nicht zur Annahme, daß ihre Methoden auch bei den andern Urbewohnern gut anschlagen würden? Die Geschichte lehrt uns, daß christliche Missionare unter den Barbarenstämmen, die das Römerreich zertrümmerten, hervorragende Resultate erzielten, d. h. unter Männern, die, wie anzunehmen ist, auf einer ähnlichen Entwicklungsstufe standen wie die Primitivvölker von heute. Des weiteren weiß Verrier Elwin gewiß auch um die Leistungen der Jesuiten in den berühmten Reduktionen von Paraguay, wo sie sogenannte Wilde zu einem glücklichen und gedeihlichen Volke heranzogen.

In Chota Nagpur halfen die christlichen Missionare uns die Ketten der Unterdrückung abschütteln; sie lehrten uns, wie unsere wirtschaftliche Lage zu bessern sei, und sie ließen uns die Vorteile einer modernen Erziehung zuteil werden. Warum das Werk solcher Männer bekämpfen und zu durchkreuzen suchen? Kommt das

nicht einem Versuche gleich, unsere fortschrittliche Entwicklung — zusammen mit derjenigen der echt Primitiven — aufzuhalten, indem man uns ‚dreißig, fünfzig, hundert Jahre lang — bis die Zivilisation selbst zivilisiert geworden ist,' erfahrener Führer beraubt.»

Schluß.

«Es gab eine Zeit, da hielten wir uns für die Krone der Schöpfung, die einzig wahren Menschen. Im anstrengenden Kampf ums Dasein hat unser alter Stolz zwar manchen harten Schlag davongetragen, doch glauben wir auch heute nicht, daß wir uns vor irgendjemand dafür zu entschuldigen brauchen, daß wir Urbewohner sind. Wir sehen immerhin ein, daß die Welt größer ist, als wir sie uns vorstellten und auch, daß andere Fortschritte machten, während wir stillstehen blieben. Wir erinnern uns der Zeit, da unser Los wirklich bejammernswert war, und wir abscheuliches Unrecht erdulden mußten. Viele kamen uns in jenen Tagen der Prüfung zu Hilfe; zu unsern Hauptwohltätern zählten sittlich hochstehende Beamte und christliche Missionare; sie retteten uns aus höchster Not. Diesen Männern sind wir den größten Dank schuldig und es schmerzt uns, wenn sie angegriffen und ihre Leistungen herabgesetzt oder gar verleugnet werden.

Die antimissionarische Einstellung ist unseres Erachtens öfters auf nationalistischen Übereifer, öfters aber auch auf religiöse Unduldsamkeit zurückzuführen — allerdings nicht im Falle Verrier Elwin, der seinen Angriff im Namen der Wissenschaft führt. Aus welchem Beweggrund auch immer die Einstellung gegen die Missionen erfolgt, können wir Urbewohner nicht anders als sie für völlig unberechtigt erklären. Wer unser Chota Nagpur auch nur im Geringsten kennt, muß zugeben, daß die christlichen Missionare zu den größten Wohltätern der Oraon, Munda und Kharia gehören.

Verrier Elwin beginnt seine Flugschrift in scherzhaftem Ton; wir möchten unsere Erwiderung in gleichem Tone beenden. Er sei, so erzählt Verrier Elwin, einmal der Frau eines Obersten als Anthropologe vorgestellt worden, worauf die gute Dame ihn mit Angst und Grauen betrachtet habe. Als sie sich später zufällig von der übrigen Gesellschaft etwas abgesondert wiedertrafen, habe die Dame in der Annahme, daß sie nicht überhört werde, ihn zutraulich gefragt: ‚Sagen Sie mir, Herr Elwin, ist die Anthropologie in Ihrer Gegend sehr verbreitet?'

Wir schlichte und naive Urbewohner teilen tatsächlich bis zu einem gewissen Grade die ‚Angst und das Grauen' dieser guten Dame. Sobald Anthropologen und Politiker oder andere Leute mit vorgefaßten Meinungen und Theorien, die es unter allen Umständen zu beweisen gilt, sich für unsere Angelegenheiten zu interessieren beginnen, wittern wir Verdruß und finden es höchste Zeit, auf der Hut zu sein, während wir andererseits vor den Missionaren gar keine Angst haben.

Warum dieser Unterschied in unserer Reaktion? Die Antwort ist im neunten Kapitel des Johannesevangeliums zu finden, wo es u. a. heißt: ‚Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte gibt sein Leben für seine Schafe. Und ich kenne die Meinigen und die Meinigen kennen mich.'»

La France missionnaire pendant la guerre

Mgr J. Lavarenne, président des œuvres missionnaires, Lyon.

Après six années de guerre, et tandis que lentement se prépare la paix, le moment est peut-être venu de dresser un tableau encore sommaire et sans doute incomplet de l'activité missionnaire qui s'est maintenue en France pendant la longue période des hostilités, et de l'occupation. La France, fondatrice des trois grandes œuvres pontificales de coopération missionnaire, qui fournissait il y a quarante ans les deux tiers du personnel missionnaire, et qui en fournit encore le quart, considère qu'une de ses plus pures traditions est celle du dévouement et de la générosité envers les missions. A cette tradition, malgré ses épreuves, malgré des difficultés innombrables, elle est demeurée fidèle, certaine que cette fidélité devait être devant Dieu et devant les hommes sa meilleure raison de vivre, le gage et le signe de son relèvement.

Il ne s'agit pas, dans cet article, de décrire la tâche accomplie pendant la guerre par les missionnaires français dans les territoires qui leur sont confiés, le labeur qu'ils y ont dépensé, les souffrances qu'ils y ont endurées, les initiatives qu'ils y ont prises, l'attitude qu'ils y ont gardée. Ce bilan a été établi dans un beau discours prononcé le 3 décembre 1944, à la Madeleine de Paris, par Mgr Chappoulie, président du Conseil de Paris des œuvres pontificales. Il s'agit de présenter à des lecteurs d'un pays ami le travail d'éducation et de propagande qui s'est accompli en France de 1939 à 1945, l'activité qui s'est déployée sous des formes diverses, et les résultats obtenus, autant qu'on peut les évaluer.

*

On sait que les deux œuvres de la Propagation de la Foi et de Saint-Pierre Apôtre sont administrées en France par deux bureaux, celui de Lyon et celui de Paris, qui se partagent les diocèses de France et de l'Afrique du Nord. Le bureau de Lyon exerce son action sur 53 diocèses comptant 18 millions d'habitants, celui de Paris sur 39 diocèses peuplés de 23 millions d'âmes. La Sainte-Enfance a un bureau unique qui est le siège central et mondial de l'Oeuvre.

Du mois de Septembre 1939 au mois de Juin 1940 il n'y eut à peu près rien de changé dans le fonctionnement des œuvres missionnaires. Cependant la mobilisation d'un grand nombre de prêtres et de religieux rendait plus difficiles et moins fructueuses les collectes des cotisations et les prédications des journées missionnaires. Mais à partir de juillet 1940, la ligne de démarcation établie par les autorités d'occupation créait une gêne considérable. Cette ligne de démarcation évidemment ne coïncidait pas avec celle des deux secteurs de Lyon et de Paris. Le bureau de Paris, cependant, avait à peu près tous ses diocèses en zone occupée, sauf deux diocèses totalement libres; celui de Lyon comptait 8 diocèses totalement occupés, et chaque bureau avait cinq diocèses coupés en deux entre les deux zones.

Dans le secteur de Lyon, les bulletins périodiques continuaient de paraître: Annales de la Propagation de la Foi, Bulletin trimestriel de l'oeuvre de Saint-Pierre Apôtre, Revue trimestrielle de l'union missionnaire du Clergé, ainsi que la revue: Les Missions Catholiques. Mais il était interdit de les envoyer en zone occupée. Cette situation continua quand, en novembre 1942, la France fut totalement occupée. Le bureau de Paris, au contraire, préféra supprimer toute publication périodique plutôt que d'avoir à en soumettre le texte aux exigences de la censure et de la propagande allemande. Il fit paraître seulement, non sans difficultés, quelques brochures intermittentes: pour la Propagation de la Foi, 3 fascicules intitulés «Figures et récits missionnaires»; pour l'Oeuvre de Saint-Pierre Apôtre, 3 fascicules intitulés «Le Clergé indigène dans l'empire français; pour l'Union missionnaire du clergé, 3 fascicules intitulés «Prêtre et missions». On ne s'étonnera pas d'apprendre que les autorités nazies mirent la plus mauvaise grâce à autoriser notamment les fascicules qui traitaient du clergé indigène.

A mesure que se prolongeait la guerre, et que les restrictions de toute sorte devenaient plus sévères, sur le papier comme sur tout le reste, il fallait bien, peu à peu, amenuiser le volume et raréfier la cadence des périodiques missionnaires, même dans la zone libre. Les Annales, à la fin, de mensuelles devinrent bimestrielles; et, comme le papier aujourd'hui est toujours rare, elles ont fini par se réduire, même après la libération, à un très mince format.

Cependant les œuvres missionnaires n'ont jamais cessé de fonctionner dans toutes les paroisses de France. Les cotisations ont été recueillies par les soins des prêtres directeurs et des infatigables zélatrices. La journée missionnaire a été célébrée chaque année, soit à la date normale de l'avant-dernier dimanche d'octobre, soit à des dates échelonnées permettant d'avoir le concours des prédicateurs spécialisés et des délégués des bureaux centraux. A titre d'exemple, on peut indiquer que pendant l'année 1944, dans le diocèse de Paris et ceux de la région parisienne, le nombre des Journées officiellement organisées et prêchées par un délégué de l'Oeuvre a été de 307. Dans le diocèse de Lyon, ce nombre a constamment dépassé la centaine. On doit bien dire que les déplacements des prédicateurs devenaient de plus en plus difficiles à mesure que s'aggravait, sur tout le territoire, la désorganisation des moyens de transport.

Il va sans dire que la Propagation de la Foi n'a jamais manqué non plus de célébrer avec solennité, à Paris et à Lyon, ses deux fêtes traditionnelles du 3 mai et du 3 décembre. Chaque fois, dans les deux villes, des prédicateurs éminents ont rappelé aux fidèles le devoir missionnaire. Nous venons de citer ci-dessus l'un de ces sermons du 3 décembre. On ne manquait guère non plus de saisir toute autre occasion de cérémonies exceptionnelles. En la Primatiale St. Jean de Lyon, à l'appel du Cardinal Gerlier, Mgr Lavarenne donnait un sermon-conférence radiodiffusé le 23 mars 1941. A Paris, le 11 janvier 1942, Mgr Chappoulie prêchait à Notre Dame à l'occasion d'une cérémonie où se rassemblaient pour

une procession les châsses des martyrs français du Canada, de Chine, d'Indochine, et d'Océanie. A Paris encore, le 3 mars 1945, une cérémonie missionnaire exceptionnelle était organisée dans l'église St François-Xavier sous la présidence du Nonce apostolique, avec allocution de Mgr Chevrot.

C'était d'ailleurs déjà en pleine guerre que Lyon et Paris successivement recevaient avec enthousiasme la visite des trois évêques indigènes sacrés à Rome par Pie XII le 29 octobre 1939. LL. Exc. NN. SS. Agniswami, évêque de Kottam aux Indes, Kiwanuka, vicaire apostolique de Masaka (Afrique Orientale anglaise), et Ramarosandratana, vicaire apostolique de Miarinarivo (Madagascar) apportaient avec eux la preuve que l'Eglise n'est pas raciste, et qu'elle appelle toutes les familles humaines à ses plus hautes dignités.

*

Voici maintenant des chiffres qui ne manqueront pas d'une certaine éloquence. Nous donnons ici le tableau des sommes qui, au terme de chacune des six dernières années, ont été mises par les deux bureaux français à la disposition du Conseil supérieur de Rome de la Propagation de la Foi et de l'œuvre de Saint-Pierre Apôtre.

Années	Propagation de la Foi	St Pierre Apôtre
1939	10 500 000	3 350 000
1940	9 830 000	2 800 000
1941	15 200 000	3 600 000
1942	22 200 000	4 950 000
1943	30 000 000	6 850 000
1944	54 000 000	11 350 000

Il faut remarquer ici que depuis 1940 jusqu'à 1943 inclus, les diocèses de Metz et de Strasbourg avaient été totalement séparés du reste de la France, et par conséquent du bureau de Lyon auquel ils étaient traditionnellement rattachés. Mais à la fin de l'exercice 1944 Strasbourg faisait parvenir à Lyon un peu plus de 13 millions pour la Propagation de la Foi, et de 1 500 000 francs pour lœuvre de Saint-Pierre Apôtre, total des sommes recueillies pendant cinq années d'occupation.

Au contraire, le diocèse de Metz avait été contraint de faire parvenir chaque année ses offrandes à Rome par l'intermédiaire du bureau central de Cologne. Ces offrandes pour les quatre années 1940—1943 s'élevaient à 4 200 510 francs pour la Propagation de la Foi, et a 1 121 925 francs pour l'œuvre de Saint-Pierre Apôtre. Ainsi au total, pendant les six années de guerre la France a donné, pour les missions, par l'intermédiaire de la Propagation de la Foi et de l'œuvre de Saint-Pierre Apôtre, une somme, en chiffres ronds, de 180 millions.

Ce chiffre ne comprend pas les recettes de la Sainte-Enfance qui se sont élevées, pour la même période, à plus de 49 millions; il ne comprend pas non plus celles de l'Oeuvre d'Orient, qui s'élevaient, en moyenne, avant la guerre, à trois millions par an; il ne comprend pas les offrandes innombrables recueillies par les divers instituts missionnaires, masculins et féminins, pour les besoins de leurs œuvres et de leurs missions particulières.

Ces beaux chiffres s'expliquent en partie par l'effort persévérant des deux directions nationales de Paris et de Lyon. On a dit plus haut comment et malgré quelles difficultés a été maintenue la publication des bulletins des œuvres missionnaires. A côté de ces bulletins, on a vu paraître encore un nombre assez considérable de volumes et de brochures dont nous voudrions donner ici une nomenclature d'ailleurs incomplète.

Citons tout d'abord deux grands ouvrages qui étaient des thèses de doctorat ès-lettres, sur des sujets d'histoire des missions. La première fut soutenue par M. l'abbé Guillaume de Vaumas, du clergé de Paris, devant la Faculté des Lettres de l'Université de Lyon, le 12 juin 1942, sous ce titre: «L'éveil missionnaire de la France, d'Henri IV à la fondation du Séminaire des Missions Etrangères». Elle forme un volume in —8° de 454 pages. La thèse complémentaire: «Lettres et documents du Père Joseph de Paris, concernant les missions étrangères 1619—1638» forme un volume in —8° de 270 pages.

Le Samedi 4 décembre 1943, c'est Mgr Henri Chappoulie qui soutenait devant la Sorbonne une thèse intitulée: «Aux origines d'une Eglise: Rome et les Missions d'Indochine au XVII° siècle» (un vol. in —8°, 452 — XVI p.), avec une thèse secondaire: «Une controverse entre missionnaires à Siam au XVII° siècle. Le Religiosus negotiator du jésuite français J. Tissanier, suivi de quelques documents concernant le commerce des clercs.»

Qu'un tel travail ait pu être entrepris et achevé par son auteur, à travers les soucis de tâches très diverses et d'une importance capitale, au milieu d'incessants voyages, c'est le témoignage de ce qui est possible à une volonté persévérante mise au service du plus fervent zèle missionnaire.

En même temps, avec le concours ou par l'initiative de l'Union missionnaire du Clergé paraissaient, en 1942: «La vie de Margaret Lamont, femme médecin, missionnaire», par Mme le Docteur Arlette Barbequot-Butavand, spécialiste des questions de médecine missionnaire; puis, en 1943, «Pie XI pape des missions», recueil en deux brochures de 96 pages des actes et documents missionnaires du pontificat de Pie XI, avec l'encyclique Maximum illud de Benoit XV, et les premiers actes du Pontificat de Pie XII.

L'œuvre de Saint-Pierre Apôtre faisait paraître deux biographies de prêtres indigènes: en 1941 «Le P. Six, curé de Phat-Diem, vice-roi en Annam» (réédition de la biographie publiée naguère par Mgr Olichon) et, en 1943, «Une grande âme sacerdotale, le prêtre chinois André Ly» par J. M. Sédès.

C'est à la même plume infatigable de J. M. Sédès que l'on doit deux monographies sur les missions du Pacifique: «Makogaï, l'île des Lépreux» (Paris 1942), et «La Croix dans l'archipel Fidji» (Paris 1944; ce dernier ouvrage en collaboration avec le R. P. Destable, S. M.).

La Propagation de la Foi, spécialement par les soins du bureau de Paris, entreprenait en même temps une collection de récits missionnaires des XVII[e] et XVIII[e] siècles, sous le titre «France et Missions». Deux volumes ont paru jusqu'ici: «L'Epopée canadienne», et «La Croisade du Levant», rédigés l'un et l'autre par le R. P. Milliez, S. J. D'autres sont en préparation. De son côté le bureau de Lyon lançait, pour les écoliers, une collection d'«Histoires de la brousse», par Mme Marielle Grillon, dont trois volumes ont paru: Le petit frère, L'enfant des Glaces, et Sita, la petite veuve. Signalons encore Soldats de la Foi, album illustré contenant 18 biographies de missionnaires, par J. M. Sédès; et une brochure de luxe illustrée «Au service des missions».

*

Sur le même plan culturel, ce fut une heureuse initiative que la création d'une chaire des missions aux Facultés Catholiques de Lyon, réalisée en commun par les Facultés Catholiques et par la Propagation de la Foi. Cinq sessions ont eu lieu déjà de 1941 à 1945. Les cours sont ouverts à tous, étudiants, prêtres, séminaristes, laïcs, et spécialement aux futurs missionnaires des instituts masculins et féminins qui ont à Lyon des séminaires ou des noviciats. Ils ont lieu chaque semaine pendant une période de trois ou quatre mois, et sont donnés par divers professeurs ou spécialistes sur un thème général, avec intercalation de conférences documentaires. En 1944, le thème des cours était le suivant: «L'idée de la vie future dans les religions rencontrées par le christianisme en pays de mission». En 1945: «la Famille dans les principaux pays de mission».

La moyenne des auditeurs est de 100 à 200 personnes; mais il va sans dire que certains cours, par l'importance du sujet ou la notoriété du professeur, attirent parfois une affluence considérable. Au surplus, plusieurs de ces cours ont été publiés dans la revue trimestrielle de l'Union missionnaire du clergé. Et l'un d'entre eux, l'un des premiers, a été tiré à part: «Le Fondement théologique des missions», par le R. P. de Lubac, S. J.

C'est le bureau de Paris de l'Union missionnaire du clergé qui a organisé en mars 1944, à l'Institut catholique de Paris une série de conférences sur le Service social dans les colonies françaises d'Afrique noire. Elles étaient données par M. Joseph Wilbois, directeur de l'école d'administration et d'affaires, le R. P. Aupiais, provincial des Missions Africaines, Sœur Christiane Masseguin, des Sœurs du Saint Esprit, le R. P. Paternot, procureur des Pères Blancs, et M. Robert Delavignette, de l'Académie des Sciences coloniales. On espère que ces conférences seront prochainement publiées.

Des conférences de ce genre s'adressent à une élite d'esprits déjà informés. Pour atteindre la masse du grand public, l'un des moyens les plus efficaces, ce sont les expositions missionnaires.

L'occasion s'offrit à deux reprises au bureau de Lyon des œuvres missionnaires d'organiser une exposition; on la saisit avec empressement.

En 1941, le comité de la Foire internationale de Marseille, s'efforçant de reprendre ses manifestations annuelles d'automne, mettait à la disposition des Missions un vaste pavillon aménagé en chapelle, où pouvaient être installés huit grands stands missionnaires. Cette exposition, ainsi organisée, sous la haute direction de S. Exc. Mgr l'évêque de Marseille, par les soins de la direction diocésaine des œuvres d'action catholique et par ceux du bureau de Lyon de la Propagation de la Foi, dura seize jours, du 13 au 28 septembre, et attira plusieurs dizaines de milliers de visiteurs. Le Dimanche 21 septembre eut lieu, dans le programme des manifestations officielles de la Foire, la journée des missions, honorée de la présidence de S. Exc. le Nonce apostolique qui prononça un discours.

Le succès fut tel que l'expérience fut renouvelée l'année suivante en 1942, du 5 au 20 septembre, dans les mêmes conditions, mais en présentant les œuvres missionnaires sur un plan entièrement nouveau. La journée des missions eut lieu le 13 septembre, et fut présidée par Son Eminence le Cardinal Gerlier.

Le projet était arrêté d'une troisième exposition semblable pour le mois de septembre 1943. Les évènements en empêchèrent la réalisation. Pour les mêmes raisons fut abandonné le projet d'une exposition à Grenoble en mai 1943.

En mai 1942, une exposition était organisée par la Propagation de la Foi dans les salons de l'Hôtel de Ville de Lyon à l'occasion de la Quinzaine impériale.

Au mois d'octobre 1941, les Frères des Ecoles chrétiennes organisaient dans leur pensionnat de N. D. de France au Puy une exposition d'une très remarquable valeur documentaire, qui fut reprise quelques mois plus tard en mars 1942, au pensionnat des «Lazaristes» à Lyon, tenu aussi par les Frères des Ecoles chrétiennes.

*

Dans ces deux établissements, ce n'étaient pas seulement les maîtres, c'étaient aussi les élèves qui avaient établi les panneaux, les graphiques, les documents présentés au public. Ils y avaient mis une ardeur qui témoignait de l'intérêt que la jeunesse prenait dès lors aux questions missionnaires. Car c'est là un des phénomènes les plus réconfortants que l'on ait pu observer au cours de ces dernières années: la jeunesse, de tout âge, et de toute culture, se passionne pour les missions. La direction centrale des grands mouvements des Coeurs Vaillants et des Ames Vaillantes, qui groupe et anime le plus grand nombre des patronages de jeunes garçons et de fillettes, a su puissamment orienter dans ce sens les préoccupations et le zèle de sa nombreuse clientèle. Dans beaucoup de colonie de vacances, au cours des séjours d'été, l'étude des pays de missions, des moyens et des résultats de l'apostolat missionnaire, a fourni des thèmes sans cesse renouvelés à l'activité des équipes, à leurs jeux et à leurs concours. Un ouvrage remarquable, malheureusement épuisé, édité par l'Union des œuvres, en deux petits volumes, sous le titre Pour faire aimer les Missions a établi tout un

programme, d'une très abondante documentation et d'une remarquable finesse psychologique, de pédagogie missionnaire. Il y a lieu de souhaiter vivement que cet ouvrage soit réimprimé et qu'il se répande hors de France.

Le même élan s'est manifesté dans la jeunesse des collèges, parmi les divers groupes de J. E. C. et de J. E. C. F. Il s'est manifesté surtout dans la jeunesse étudiante, pour laquelle dès 1931 le regretté Mgr Boucher avait créé la Ligue missionnaire des étudiants de France. En ces dernières années, l'essor de la Ligue a été remarquable dans la plupart des villes universitaires. Des groupes ont été créés ou se sont réveillés d'un long sommeil, à Lyon, à Grenoble, à Saint-Etienne, tandis que les anciens groupes de Paris, Lille, Toulouse, intensifiaient leur vitalité. Des journées d'études ont eu lieu, des conférences ont été données; tout un travail de pénétration a été accompli avec un entrain qui est celui des jeunes, mais aussi avec une méthode et une persévérance qui, d'ordinaire, sont plutôt l'apanage de l'âge mûr.

Ce qui caractérise l'activité de la Ligue missionnaire des étudiants de France c'est qu'elle se développe dans une atmosphère d'amitié très fraternelle et de piété pleinement catholique. Ce qui est remarquable encore, c'est qu'un bon nombre de ces étudiants se dirigent résolument vers des perspectives de coopération missionnaire pratique, et qu'ainsi se pose le problème, difficile et passionnant, du laïcat missionnaire. A la solution de ce problème, l'association Ad Lucem créée à Lille sous les auspices de S. Em. le cardinal Liénart, et qui, après de longs tâtonnements, semble avoir trouvé sa formule solide et définitive, va s'efforcer d'apporter, en liaison avec la Propagation de la Foi et la L. M. E. F., les solutions attendues. La fondation médicale du Cameroun créé en 1937 par le Dr. Aujoulat, premier président de la L.M.E.F., donne déjà le type et l'exemple des fondations nouvelles dans lesquelles se dépensera demain le zèle de ces étudiants devenus médecins, professeurs, ingénieurs, et décidés à faire de leur profession un moyen d'apostolat ou d'action catholique en pays de mission.

*

Une autre fondation, encore modeste, est celle d'un secrétariat ou office de la Lèpre dans les bureaux de la Propagation de la Foi à Lyon. Pour commencer, le secrétariat a voulu être un simple office de documentation, réunissant tous les renseignements possibles sur la répartition géographique de la terrible maladie, sur les initiatives prises et les résultats obtenus par les missionnaires pour la guérison des lépreux et leur relèvement moral. Ensuite au secrétariat a été adjoint un laboratoire, installé auprès du laboratoire de physiologie de la Faculté catholique des sciences. Des travaux très sérieux y ont été entrepris qui dès maintenant éveillent l'intérêt des spécialistes les plus éminents. L'heure viendra peut-être un jour où il sera permis d'envisager la création en France d'une véritable léproserie catholique et missionnaire, qui serait un centre d'études et d'expérimentation, et dont l'influence bienfaisante s'exercerait sur un grand nombre de missions.

Tout ce qui précède résume à grands traits l'activité des œuvres pontificales en France au cours des six dernières années. Il faudrait exposer encore le travail accompli, les épreuves subies par les Instituts missionnaires, masculins et féminins, par leurs maisons-mères, leurs procures, leurs séminaires, leurs noviciats, leurs scolasticats. Là aussi la propagande a continué malgré tout; de beaux ouvrages ont été publiés, des manifestations importantes ont été organisées. Surtout on a préparé des ouvriers apostoliques prêts à partir dès que les routes maritimes commenceraient à se rouvrir. Plusieurs centaines de jeunes prêtres ont été ordonnés pendant les années de guerre, destinés aux missions d'Afrique, d'Extrême-Orient, d'Océanie, et qui, en attendant le jour béni du départ, ont fait leur apprentissage en remplaçant dans les paroisses les prêtres prisonniers ou déportés.

Mais comment ne pas rappeler les difficultés sans cesse renaissantes qui ont entravé, gêné, suspendu le recrutement des missionnaires français? En Alsace et en Lorraine, les congrégations parfois ont été dispersées et supprimées, les maisons confisquées, les jeunes gens incorporés dans l'armée allemande. Ailleurs sévissait la réquisition des immeubles: pour ne citer que deux exemples, le séminaire de philosophie des Missions Etrangères de Paris, à Bièvres, était occupé par le personel de l'aviation allemande; pareillement, le petit séminaire des Missions Africaines à Nantes, et combien d'autres maisons. Les bombardements aériens n'épargnaient pas les noviciats. On y vit parfois de véritables massacres, comme chez les Oblats de Marie Immaculée, près de Montereau, à La Brosse-Montceaux. Un très grand nombre de missionnaires et d'aspirants missionnaires étaient prisonniers ou mobilisés; plusieurs sont morts sur les champs de bataille; la société des Pères Blancs, notamment, dont les noviciats étaient en Afrique, a payé un très lourd tribut à la guerre. Rien n'a cependant arrêté l'effort, ni découragé l'espérance; aujourd'hui, les premiers départs se sont effectués; on compte qu'ils vont prendre une cadence plus rapide, et que la relève enfin commence.

*

Qu'il soit permis de rappeler en terminant ce que nous disions aux premières lignes de cet article: c'est que tout le travail que nous avons décrit, — propagande, voyages, publications, conférences, expositions, s'est accompli dans des conditions singulièrement anormales, avec des moyens de subsistance ou de communications toujours plus limités, des restrictions sévères sur le papier, au milieu d'alertes fréquentes, parfois sous de rudes bombardements, et toujours sous l'œil soupçonneux d'une police assez malveillante. Nos amis suisses trouveront sans doute que le tableau qu'ils viennent de parcourir, et qui eût peut-être, en tout temps, mérité de leur part quelque approbation nuancée de sympathie, mérite, pour ces années de misère, une nuance supplémentaire qui serait celle de l'admiration. Pour nous, ce que nous voudrions constater simplement, c'est que la France, dans son malheur, n'a pas cessé de faire son devoir ni manqué à sa tradition de grande nation missionnaire.

Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran *

Von P. Dr. Jos. Henninger, S.V.D., Fribourg.

II. Maria und die Jugendgeschichte Jesu.

Unter den großen Propheten, die im Koran genannt werden [1], nimmt Jesus eine ganz hervorragende Stellung ein. Die Behandlung dieses Stoffes muß wegen seines großen Umfanges auf mehrere Artikel verteilt werden; der vorliegende befaßt sich ausschließlich mit der Lehre des Korans über die Herkunft Jesu und sein Leben bis zu seinem öffentlichen Auftreten [2].

Jesus, Marias Sohn.

Es ist auffallend, mit welchem Nachdruck Jesus immer wieder «Marias Sohn» genannt wird. Der Name 'Îsâ (Jesus) kommt 25 mal vor, davon nicht weniger als 16 mal mit dem Zusatz «ibn Marjam» (Marias Sohn) [3] (dazu kommen noch 5 weitere Stellen, wo Jesus nicht mit Namen genannt, aber eindeutig mit seinem Amtsnamen Al-Masîh (Messias) bezeichnet wird, und auch hier heißt er 4 mal Marias Sohn [4]); so z. B.: «(Gedenke), da die Engel sprachen: ‚O Maria, siehe, Allah verkündet dir ein Wort von ihm; sein Name ist der Messias Jesus, der Sohn Marias, angesehen hienieden und im Jenseits und einer der (Allah) Nahen'» [5]. «Sie (die Juden) sprachen: ‚Siehe, wir haben den Messias Jesus, den Sohn Marias, den Gesandten Allahs, ermordet ...'» [6]. «Eines Tages wird Allah versammeln die Gesandten und wird sprechen: ‚Was ward euch geantwortet?' Sie werden sprechen: ‚Uns ist kein Wissen (davon); siehe, du bist der Wisser der Geheimnisse.' Dann wird Allah sprechen: ‚O Jesus, Sohn Marias, gedenke meiner Gnade gegen dich und deine Mutter, als ich dich mit dem heiligen Geiste stärkte ...'» [7].

---

* Vgl. NZM 1 (1945) Nr. 2, S. 135—140.

1 Vgl. A. J. Wensinck, Muhammed u. die Propheten. Acta Orientalia 2 (1924) 168—198.

2 Für diese Studie wurden hauptsächlich benutzt: Gustav Pfannmüller, Handbuch der Islam-Literatur (Berlin 1923) 104—111; Samuel M. Zwemer, The Moslem Christ (London and Edinburgh 1912), besonders 23—76; G. Gabrieli, Gesù Cristo nel Qorano. Bessarione 9 (1900/01) 32—60, bes. 35—37. 39. 49—53. 56—58; Dict. de Théol. Cath. III (Paris 1908) 1772—1844, bes. 1787 f. (Art. Coran, von A. Palmieri); Michaël Asin et Palacios, Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos prasertim, usitata. Patrologia Orientalis (R. Graffin - F. Nau) XIII (Paris 1919) 331—431; XIX (1926) 529—624; Josef Horovitz, Koranische Untersuchungen (Berlin u. Leipzig 1926); Wilhelm Rudolph, Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum (Stuttgart 1922); Karl Ahrens, Muhammed als Religionsstifter (Leipzig 1935); aus der Enzyklopädie des Islâm (Leiden 1913—1938) die Artikel: 'Îsâ [Jesus] (II 559—562, von D. B. Macdonald); Maryam [Maria] (III 367 bis 370, von A. J. Wensinck).

3 Zusammenstellung bei Zwemer, a. a. O. 24—27.

4 Ebd. 27 f. Zu Sure 9, 30 (zitiert bei Zwemer, a. a. O. 28) ist noch die Fortsetzung V. 31 hinzuzunehmen, wo sich wieder die Wendung findet: «Der Messias, der Sohn Marias».

5 Sure 3, 40.

6 Sure 4, 156.

7 Sure 5, 108 f.

Außerdem kommt auch noch einmal die Wendung vor: «Der Sohn Marias und seine Mutter» [8].

Was Mohammed aber entschieden verwirft, ist der Glaube an die Gottheit Jesu: «Wahrlich, ungläubig sind, die da sprechen: ‚Siehe, der Messias, der Sohn Marias, ist Allah'. Sprich: ‚Und wer hätte über Allah Macht, wenn er den Messias, den Sohn Marias, und seine Mutter, und, wer auf der Erde allzumal, vernichten wollte?'» [9] «Nicht ist der Messias, der Sohn Marias, etwas anderes als ein Gesandter; vorausgingen ihm Gesandte, und seine Mutter war aufrichtig» [10]. «Und wenn Allah sprechen wird: ‚O Jesus, Sohn Marias, hast du zu den Menschen gesprochen: ‚Nehmet mich und meine Mutter als zwei Götter neben Allah an?' Dann wird er sprechen: ‚Preis sei dir! Es steht mir nicht zu, etwas zu sprechen, was nicht wahr ist. Hätte ich es gesprochen, dann wüßtest du es'.» [11]

Die 19. Sure hat den Titel «Marjam», weil sich ein großer Teil ihres Inhaltes auf sie bezieht [12], und die 3. Sure heißt «Das Haus 'Imrân»; dort ist ebenfalls von Maria und ihrer Herkunft die Rede [13].

Diese starke Hervorhebung der Mutter Jesu ist schon auffallend — umso mehr, als niemals von einem Vater Jesu die Rede ist; der Name des heiligen Joseph wird im Koran niemals erwähnt [14]. Mohammed geht aber noch weiter und lehrt ausdrücklich die jungfräuliche Empfängnis Jesu, wie gleich noch zu zeigen sein wird. Überdies hat er auch eingehende Angaben über die Herkunft und Jugendgeschichte der seligsten Jungfrau Maria.

Herkunft und Jugendzeit Marias [15].

Einen ersten Hinweis auf ihre Herkunft haben wir bereits in der Überschrift der 3. Sure: «Das Haus 'Imrân». Daselbst heißt es dann im Text: «Siehe, Allah erwählte Adam und Noe und das Haus Abraham und das Haus 'Imrân vor allen Menschen; eins des anderen Samen, und Allah ist hörend und wissend. (Gedenke), da das Weib 'Imrâns betete: ‚Mein Herr, siehe, ich gelobe dir, was in meinem Schoße ist, zu eigen; so nimm es von mir an; siehe, du bist der Hörende, der Wissende'. Und als sie es geboren hatte, sprach sie: ‚Mein Herr, siehe, ich habe es als Mägdlein geboren'. Und Allah wußte wohl, was sie geboren hatte, denn ein Knabe ist kein Mägdlein. ‚Und ich habe es Maria genannt, und siehe, ich befehle sie und ihren Samen [16] in deine Hut vor dem

---

8 Sure 23, 52. Vgl. auch 21, 91 (wo offenbar ebenfalls Maria gemeint ist, wegen des Parallelismus zu 66, 12); 19, 16—22 (vgl. dazu unten S. 308—312). Andere hierher gehörige Stellen sind: 2, 81. 254; 4, 169; 5, 50. 82. 112. 114; 19, 35; 33, 7; 43, 57; 57, 27; 61, 6. 14.

9 Sure 5,19; vgl. auch 5, 76.

10 Sure 5, 79.

11 Sure 5, 116; vgl. auch 9, 31.

12 Sure 19, 16—35.

13 Vgl. bes. Sure 3, 30—44.

14 Vgl. Rudolph, a. a. O. 79; Wensinck, Enzyklopädie des Islâm III 369 b.

15 Vgl. dazu besonders Rudolph, a. a. O. 76 f.; Wensinck, a. a. O. 369.

16 Sollte hier eine Erinnerung an Gen. 3, 15 vorliegen — vielleicht vermittelt durch die apokryphen Evangelien?

Satan, dem Gesteinigten.' Und so nahm sie Allah von ihr huldreich an und ließ sie wachsen in holdem Wachstum, und es pflegte sie Zacharias.» [17] Auch in der 66. Sure wird «Marjam, 'Imrâns Tochter» genannt [18]. Wer ist dieser 'Imrân? Es kann kein Zweifel sein, daß der Name identisch ist mit dem hebräischen 'Amrâm [19], dem Namen des Vaters des Moses (Ex. 6, 20; Num. 3, 19; 26, 59). Das legt die Vermutung nahe, daß Mohammed Maria, die Mutter Jesu, mit Mirjam, der Schwester des Moses und Aaron (Ex. 15, 20; Num. 12, 1—15; 20, 1; 26, 59; Deut. 24, 9) verwechselt hat. Diese Vermutung wird zur Sicherheit dadurch, daß Marjam auch ausdrücklich Schwester Hârûns (= Aarons) genannt wird [20] — allerdings ein enormer historischer Irrtum! Es ist daher verständlich, daß nicht nur die mohammedanischen Exegeten versucht haben, eine andere Erklärung zu finden, wodurch der Koran von diesem Irrtum entlastet würde [21], sondern daß auch manche europäische Gelehrte eine solche Verwechslung für unwahrscheinlich hielten [22]. Jedoch nimmt man in neuerer Zeit ziemlich allgemein an, daß diese Verwechslung wirklich vorliegt [23]. In der Tat sind die Versuche der mohammedanischen Erklärer, einen vom Bruder des Moses verschiedenen Hârûn ausfindig zu machen und diesen als Bruder Marjams zu erklären [24], wenig überzeugend, angesichts der Tatsache, daß 1. auch der Name des Vaters 'Imrân - 'Amrâm übereinstimmt, und 2. Hârûn, der Bruder des Mûsâ (Moses) sehr oft im Koran erwähnt wird [25] — an nicht weniger als

---

17 Sure 3, 30—32.

18 Sure 66, 12.

19 Vgl. Horovitz, a. a. O. 128; Wensinck, a. a. O. 369 a.

20 Sure 19, 29.

21 Vgl. Zwemer, a. a. O. 64; Erdmann Fritsch, Christentum u. Islam im Mittelalter (Breslau 1930) 99.

22 So z. B. Sale, Gerock u. a. (nach Wensinck, a. a. O. 369 a; Rudolph 76, Anm. 2).

23 Gabrieli, a. a. O. 35 nota 1; Rudolf, a. a. O. 76; C. H. Becker, Islamstudien I (Leipzig 1924) 395; Horovitz, a. a. O. 138 f.; Frants Buhl, Das Leben Mohammeds. Deutsch von Hans Heinrich Schaeder (Leipzig 1930) 161; A. Baumstark, ZM 22 (1932) 324; Ahrens, a. a. O. 128. — Auch Henri Grégoire, der sonst Mohammed eine bessere Kenntnis der christlichen Lehre zuschreibt als man allgemein annimmt, spricht es doch unumwunden aus: «On n'entend pas nier naturellement qu'il ait commis, en effet, de monstrueuses bévues, comme la confusion des deux Maries». (Mélanges Charles Diehl [Paris 1930] I 108 note 4.) (Den Hinweis auf diese wichtige Studie, die in einem späteren Artikel noch näher zu besprechen ist, verdanke ich Herrn Prof. P. de Menasce, Fribourg.)

24 So erzählt ein Kommentator, um zu beweisen, daß der Name Aaron sehr häufig vorkomme, an einem einzigen Tage seien einmal 40 000 Israeliten gestorben, die alle Aaron hießen! (Vgl. Zwemer, a. a. O. 64.) Neuerdings hat man diese Erklärung anscheinend aufgegeben. Wenigstens heißt es in der (zu Propagandazwecken herausgegebenen) arabisch-deutschen Koranausgabe von Maulana Sadr-ud-Din (Berlin 1939) 507, in der Erklärung zu Sure 19, 29 (nach dortiger Zählung 19, 28): «Maria wird hier die Schwester Aarons genannt, weil sie zur Priesterkaste gehörte, deren ältestes und höchstes Oberhaupt Aaron war». Damit ist also zugegeben, daß Hârûn der Bruder des Moses ist; dann könnte aber Maria — selbst wenn die Angabe des Autors richtig wäre — höchstens «Tochter Aarons», aber nicht «Schwester Aarons» genannt werden. (Oder könnte man z. B. Jesus im Evangelium «Bruder Davids» nennen??) Zu dieser Koranausgabe siehe auch unten Anm. 46. 58. 59.

25 Vgl. den Artikel Hârûn in der Enzyklopädie des Islâm (II 287 b, von J. Eisenberg); Palmieri, in Dict. de Théol. Cath. III 1806; Horovitz, a. a. O. 148 f.

12 Stellen [26] — während von einem anderen Hârûn nirgends eine Spur zu entdecken ist.

Die Verwechslung erklärt sich aus der Form des Namens Marjam, die nicht nur im Aramäischen, sondern auch im Griechischen identisch ist [27], und vielleicht auch daraus, daß bei Aphraates und Gregor von Nyssa diese beiden Frauen, die alttestamentliche und die neutestamentliche Maria, miteinander verglichen werden [28], und daß von daher irgendeine verworrene Nachricht zu Mohammed gedrungen ist [29].

Wie bereits oben erwähnt, war Marjam von ihrer Mutter — deren Name im Koran nicht genannt wird — ausdrücklich dem Schutze Gottes empfohlen worden [30], und offenbar ist sie schon von frühester Kindheit an Gegenstand einer besonderen göttlichen Begnadigung gewesen; ein Gedanke, der in der mohammedanischen Tradition so nachdrücklich ausgesprochen ist, daß er sachlich die unbefleckte Empfängnis im Sinne des kirchlichen Dogmas beinhaltet [31]. Der Text des Korans geht nicht so weit, aber er betont auffallend stark die Begnadigung, die Reinheit und Heiligkeit Marias: «Und (gedenke), da die Engel sprachen: ‚O Maria, siehe, Allah hat dich auserwählt und hat dich gereinigt und hat dich erwählt vor den Weibern aller Welt. O Maria, sei andachtsvoll zu deinem Herrn und wirf dich nieder und beuge dich mit den sich

---

26 Sure 6, 84; 7, 138; 10, 76; 19, 54; 20, 30—34. 44; 20, 92—95; 21, 49; 23, 47; 25, 37; 26, 12; 28, 34; 37, 114. 120. Siehe auch Sure 4, 161; 7, 149 f.; an letzterer Stelle wird der Name Hârûn zwar nicht genannt, aber nach dem Zusammenhang kann unter dem «Bruder des Moses» kein anderer als er verstanden werden.

27 Horovitz, a. a. O. 138—140.

28 Nach der Dissertation von Ludwig Bachmann, Jesus im Qoran (Frankfurt a. M. 1926). Leider war mir davon nur ein zwei Druckseiten umfassender Auszug zugänglich — die Arbeit selbst ist nach dem amtlichen Katalog nur in Maschinenschrift vorhanden —; daselbst diese Angabe auf S. 2.

29 Bachmann, a. a. O. 2. Vgl. auch unten Anm. 31. — Über eine weitere Veranlassung zur Verwechselung vgl. Gabrieli, a. a. O. 35 nota 1.

30 Sure 3, 31 (siehe oben S. 305 f.).

31 Als Ausspruch Mohammeds wird überliefert: «Jedes Kind, das geboren wird, wird vom Satan berührt (oder gestochen), und diese Berührung läßt es aufschreien, ausgenommen Marjam und ihren Sohn». Wensinck, a. a. O. 369 b; daselbst Belege. Vgl. auch Thomas Patrick Hughes, A Dictionary of Islam (London 1895) 205 a (Art. Immaculate Conception of the Virgin Mary); Asin et Palacios, a. a. O. Nr. 18 (p. 29—31; Patrol. Orient. XIII 359—361); vgl. auch Macdonald, Enzyklopädie des Islâm II 561 b. In dieser Tradition wird gerade für Jesus und Maria diese Sonderstellung gegenüber der verschwommen erfaßten Erbsünde behauptet. (Der Begriff der Erbsünde als solcher ist dem Islam ja fremd.) Was hier besonders frappiert, — mag das Wort von Mohammed selbst stammen oder nicht — ist aber die Parallele zu dem bekannten Ausspruch von Ephrem, der Christus anredet: «Du und deine Mutter, ihr seid die einzigen, die in jeder Hinsicht ganz schön sind; denn an dir, o Herr, ist kein Flecken, und an deiner Mutter kein Makel» (vgl. B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik [8] (Freiburg i. Br. 1932) I § 110 (S. 432); X. Le Bachelet, Dict. de Théol. Cath. VII (Paris 1922/23) 880 f. (Art. Immaculée Conception). Angesichts der starken Einflüsse gerade seitens der syrischen Kirche, die bei Mohammed feststellbar sind (vgl. Tor Andrae, Der Ursprung des Islams und das Christentum [Uppsala und Stockholm 1926], bes. 123—155. 199—201) und zwar auch speziell in der Mariologie (siehe oben Anm. 29), ist es nicht unwahrscheinlich, daß hier ein Echo dieser in der syrischen Kirche lebendigen Tradition in charakteristisch geprägter Form vernehmbar ist.

Beugenden'» [32]. Neben dem Weibe Pharaos wird auch Maria als Vorbild für die Gläubigen hingestellt: «Und es stellt Allah ein Gleichnis für die Gläubigen auf: Das Weib Pharaos, da es sprach: ‚Mein Herr, baue mir bei dir ein Haus im Paradiese und rette mich vor Pharao und seinem Tun, und rette mich vor dem Volk der Ungerechten' [33], und Marjam, 'Imrâns Tochter, die ihren Leib rein hielt; darum hauchten wir unsern Geist in sie, und sie glaubte an die Worte ihres Herrn und seine Schriften, und war eine der Demütigen (oder: der Gehorsamen)» [34].

Auch in ihr äußeres Leben griff Gott in besonderer Weise ein. Sie stand unter der Obhut des Zacharias: «Und so nahm sie Allah von ihr huldreich an und ließ sie wachsen in holdem Wachstum, und es pflegte sie Zacharias» [35]. Offenbar hat ein Gottesurteil darüber stattgefunden, wer ihre Vormundschaft übernehmen sollte: «Dies ist eine der Verkündigungen des Verborgenen, die wir dir (Mohammed) offenbaren. Denn nicht warst du bei ihnen, als sie ihre Rohrstäbe warfen, wer von ihnen Maria pflegen sollte. Und nicht warst du bei ihnen, als sie miteinander stritten» [36]. Maria erhält wunderbare Speise von Gott: «Sooft Zacharias zu ihr in die Zelle trat, fand er Speise bei ihr. Da sprach er: ‚O Maria, woher ist dir dies?' Sie sprach: ‚Es ist von Allah; siehe, Allah versorgt, wen er will, ohne zu rechnen.'» [37]

Verkündigung und Geburt Jesu.

Ohne ersichtlichen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wird nun das große Ereignis der Empfängnis und Geburt Jesu erzählt, an zwei verschiedenen Stellen mit kleinen Varianten [38]; beidemal geht aber die Verkündigung der Geburt Jahjâs (Johannes des Täufers) voraus [39]. Die betreffenden Texte lauten:

---

32 Sure 3, 37. 38.

33 Sure 66, 11. Vgl. dazu auch Sure 28, 8; A. J. Wensinck, Enzyklopädie des Islâm I 506 b, Art. Âsîya.

34 Sure 66, 12; vgl. auch 21, 91. Der Tradition gilt Maria als eine der vier besten Frauen, die je gelebt; die drei anderen sind die bereits genannte Âsîya, die Frau Pharaos (verwechselt mit der Tochter Pharaos, der Pflegemutter des Moses), ferner Chadîdscha, Mohammeds erste Frau, und Fâtima, seine Tochter; ja Maria gilt sogar als das Haupt der Frauen im Paradiese (Wensinck, Art. Maryam, Enzyklopädie des Islâm III 368 a).

35 Sure 3, 32.

36 Sure 3, 39; vgl. dazu Wensinck, a. a. O. 369 b.

37 Sure 3, 32.

38 Sure 19, 16—35; 3, 37—44 (bzw. 40—44, wenn es sich in V. 37—38 um eine andere Engelsverkündigung handelt, was aber nicht klar zu unterscheiden ist).

39 Sure 19, 1—15; 3, 33—36; vgl. auch 21, 89. 90; siehe dazu Rudolph, a. a. O. 76; B. Carra de Vaux, Enzyklopädie des Islâm IV 1242—1243 (Art. Yahyâ); Bernhard Heller, ebd. 1301—1302 (Art. Zakarîyâ).

«Und gedenke auch im Buche der Maria. Da sie sich von ihren Angehörigen an einen Ort gen Aufgang zurückzog und sich vor ihnen verschleierte, da sandten wir unsern Geist zu ihr, und er erschien ihr als vollkommener Mann. Sie sprach: ‚Siehe, ich nehme meine Zuflucht vor dir zum Erbarmer, so du ihn fürchtest'. Er sprach: ‚Ich bin nur ein Gesandter von deinem Herrn, um dir einen reinen Knaben zu bescheren'. Sie sprach: ‚Woher soll mir ein Knabe werden, wo mich kein Mann berührt hat und ich keine Dirne bin?' Er sprach: ‚Also sei's! Gesprochen hat dein Herr: ‚Das ist mir ein Leichtes'; und wir wollen ihn zu einem Zeichen für die Menschen machen und einer Barmherzigkeit von uns. Und es ist eine beschlossene Sache.'

Und so empfing sie ihn und zog sich mit ihm an einen entlegenen Ort zurück.» [40]

«(Gedenke), da die Engel sprachen: ‚O Maria, siehe, Allah verkündet dir ein Wort von ihm; sein Name ist der Messias Jesus, der Sohn Marias, angesehen hienieden und im Jenseits und einer der (Allah) Nahen. Und reden wird er mit den Menschen in der Wiege und in der Vollkraft, und er wird einer der Rechtschaffenen sein.'

Sie sprach: ‚Mein Herr, woher soll mir ein Sohn werden, wo mich kein Mann berührte?'
Er sprach: ‚Also schafft Allah, was er will; wenn er ein Ding beschlossen hat, spricht er nur zu ihm: ‚Sei!', und es ist.'

Und er wird ihn lehren das Buch u. die Weisheit u. die Thora u. das Evangelium u. wird ihn entsenden zu den Kindern Israels. (Sprechen wird er): ‚Siehe, ich komme zu euch mit einem Zeichen von eurem Herrn. Siehe, ich will euch erschaffen aus Ton die Gestalt eines Vogels und will in sie hauchen, u. sie soll werden ein Vogel mit Allahs Erlaubnis; u. ich will heilen den Blindgeborenen u. Aussätzigen u. will die Toten lebendig machen mit Allahs Erlaubnis ...'». [41]

Die Differenzen zwischen diesen beiden Stellen, daß z. B. einmal von einem Engel, das andere Mal von mehreren Engeln die Rede ist, sind unbedeutend [42]. Viel wichtiger ist die Frage, wie Mohammed sich die

---

40 Sure 19, 16—22.
41 Sure 3, 40—43; vgl. auch die Fortsetzung bis 44 incl. Siehe dazu Zwemer, a. a. O. 43 f.; Rudolph, a. a. O. 42. 77 f.
42 Über Erklärungen und Erweiterungen der Erzählung in der mohammedanischen Tradition siehe Zwemer, a. a. O. 60—63.

Empfängnis Jesu gedacht hat; diese kann aber besser beantwortet werden, wenn vorher der folgende Abschnitt über die Geburt Jesu berücksichtigt wird:

«Und es überkamen sie die Wehen an dem Stamm einer Palme. Sie sprach: ‚O daß ich doch zuvor gestorben und vergessen und verschollen wäre!' Und es rief jemand unter ihr: ‚Bekümmere dich nicht; dein Herr hat unter dir ein Bächlein fließen lassen; und schüttele nur den Stamm des Palmbaumes zu dir, so werden frische reife Datteln auf dich fallen. So iß u. trink und sei kühlen Auges (= sei getrost), und so du einen Menschen siehst, so sprich: ‚Siehe, ich habe dem Erbarmer ein Fasten gelobt; nimmer spreche ich deshalb heute zu irgend jemand'. Und sie brachte ihn zu ihrem Volk, ihn tragend. Sie sprachen: ‚O Maria, fürwahr, du hast ein sonderbares Ding getan! O Schwester Aarons, dein Vater war kein Bösewicht u. deine Mutter keine Dirne.'. Und sie deutete auf ihn. Sie sprachen: ‚Wie sollen wir mit ihm, einem Kind in der Wiege, reden?' Er (Jesus) sprach: ‚Siehe, ich bin Allahs Diener. Gegeben hat er mir das Buch, und er machte mich zum Propheten. Und er machte mich gesegnet, wo immer ich bin, und befahl mir Gebet und Almosen, solange ich lebe, und Liebe zu meiner Mutter; und nicht machte er mich hoffärtig und unselig. Und Frieden auf den Tag meiner Geburt und den Tag, da ich sterbe, und den Tag, da ich erweckt werde zum Leben!' Dies ist Jesus, der Sohn Marias — das Wort der Wahrheit, das sie bezweifeln» [43]. Zu vergleichen ist auch folgende Stelle: «Und wir machten den Sohn Marias und seine Mutter zu einem Zeichen und gaben beide eine Höhe zur Wohnung, eine Stätte der Sicherheit und eines Quells» [44].

Aus diesen Texten geht eindeutig hervor, daß Jesus nach Mohammeds Überzeugung keinen menschlichen Vater hatte. Auch von einer gesetzlichen Ehe zwischen Maria und Joseph scheint Mohammed nichts gewußt zu haben [45]. Sonst wäre die im zitierten Text beschriebene peinliche Situation und der Verdacht, der nur durch das wunderbare Reden des neugeborenen Kindes beseitigt werden kann, gar nicht verständlich [46].

---

[43] Sure 19, 23—35; vgl. auch 5, 109; siehe dazu Rudolph, a. a. O. 78—80.

[44] Sure 23, 52. Vgl. dazu Zwemer, a. a. O. 45 f.; weitere Angaben aus der Tradition ebd. 64.

[45] Nach der Tradition ist Joseph ihr Verwandter und bemerkt als erster, daß sie Mutter geworden ist; vgl. das Gespräch zwischen Maria und Joseph (Zwemer, a. a. O. 63; Asin et Palacios, Nr. 187, p. 156 f. — Patrologia Orientalis XIX 580 f.), das offenkundig nur eine Paraphrase von Mt. 1, 18—25 ist.

[46] Daher ist es eine Verdrehung des Korantextes, wenn Maulana Sadr-ud-Din (siehe oben Anm. 24) sich auf die Ehe mit Joseph beruft, um den Wundercharakter der Empfängnis Jesu zu eliminieren, von dem Mohammed zweifellos überzeugt war; vgl. a. a. O. 99, zu Sure 3, 42 (nach dortiger Zählung 3, 46), wo auch bereits tendenziös übersetzt wird: «... wo mich noch kein Mann berührt hat ...»; dazu die Erklärung: «Zu dieser Zeit war Maria noch Jungfrau. Aber später wurde sie an Joseph verheiratet, und sie hatte noch andere Kinder außer Jesus. (Matth. 1, 24. 25; Matth. 12, 47. 48; 13, 55).» Vgl. außerdem auch ebd. 545, zu Sure 21, 91. Auf das abgegriffene Argument der «Brüder Jesu» (die übrigens nirgends Kinder Marias oder Kinder Josephs genannt werden), hier einzugehen, lohnt sich wirklich nicht. Wie gewaltsam mit der zitierten Erklärung der Sinn weginterpretiert wird, ergibt sich aus dem ganzen Kontext. Warum beruft sich

Die Empfängnis des Kindes wird vielmehr einer göttlichen Schöpfungstat [47] bzw. dem Einhauchen des göttlichen Geistes [48] zugeschrieben. Mit Entrüstung wird die Verleumdung der Juden gegen Maria zurückgewiesen: «Und weil sie ungläubig waren und wider Maria eine große Verleumdung aussprachen ...» [49]. Allerdings erklären manche mohammedanische Exegeten den Vorgang so, daß der Engel Gabriel durch sein Anhauchen die Empfängnis bewirkt habe und mithin der natürliche Vater Jesu geworden sei [50]. Aus dem Text des Korans läßt sich dies aber nicht beweisen, vielmehr steht es mit andern Stellen im Widerspruch. Mit Recht schreibt W. Rudolph: «Muhammed hat sich aber trotz Sure 19, 19 Gabriel nicht als Erzeuger Jesu gedacht; einmal dürfte die Ausübung physischer Funktionen zwischen Engel und Mensch mit seiner Anschauung von den Engeln schwerlich in Einklang zu bringen sein, vor allem aber sagt er Sure 21, 91; 66, 12 ausdrücklich, daß Jesus ex Maria virgine durch Einhauchen des göttlichen Geistes geboren wurde. Dieses Einhauchen des göttlichen Geistes wird allerdings auch bei der Schöpfung Adams erwähnt (Sure 38, 72; 15, 29; 32,8); aber daraus, daß Mohammed an den beiden genannten Stellen betont: ««sie hielt ihren Schoß keusch», «sie hütete ihre Scham», folgt, daß er hier nicht die Schöpfungsparallele zwischen Adam und Jesus, die Sure 3, 52 vorliegen mag ..., sondern die Lehre von der unbefleckten Empfängnis [51] im Auge hat. ... Muhammed übernimmt also dieses christliche Dogma und weist Sure 4, 155 ausdrücklich diesbezügliche Verleumdungen der Maria durch die Juden zurück» [52]. Wenn auch die zitierten Koranstellen manche für unser Empfinden ziemlich grobe Ausdrücke enthalten — vor allem verglichen mit der unnachahmlichen Feinheit und Zartheit des Lukasevangeliums — so geht doch die erwähnte weitere Vergröberung der ganzen Auffassung nicht zu Lasten Mohammeds selbst, sondern der betr. mohammedanischen Kommentatoren. Aber selbst wenn deren Deutung richtig wäre, hat der Islam doch immer daran festgehalten,

---

der Engel in seiner Antwort so emphatisch auf die schöpferische Allmacht Gottes (Sure 3, 42 und Parallelstelle 19, 21), anstatt einfach zu sagen: «Du wirst heiraten und Kinder haben»? Und warum die Vorwürfe der Leute nach der Geburt des Kindes?

47 Sure 3, 42; 19, 21; vgl. auch 3, 52; dazu Rudolph, a. a. O. 78.

48 Sure 21, 91; vgl. auch 66, 12; siehe dazu NZM 1 (1945) 137.

49 Sure 4, 155; vgl. dazu Gabrieli, a. a. O. 39; Ahrens, a. a. O. 193; Rudolph, a. a. O. 78.

50 Vgl. Zwemer, a.a. O. 44 f. 62; Wensinck, a. a. O. 368 a.

51 Muß natürlich heißen «jungfräuliche Empfängnis». Wenn man schon Ausdrücke aus der dogmatischen Terminologie übernimmt, sollte man sie auch richtig gebrauchen — was aber gerade mit dem Terminus «Unbefleckte Empfängnis» selten genug geschieht.

52 Rudolph, a. a. O. 77 f. Vgl. auch noch die Fortsetzung bei Rudolph 78, wo die gegebene Deutung philologisch noch näher begründet wird. Sure 21, 91: «sie hielt ihren Schoß keusch», ahsanat fardschahâ, heißt wörtlich: custodivit pudenda sua; Sure 66, 12 ebenso; dort ist dann aber das Folgende wörtlich zu übersetzen: insufflavimus de spiritu nostro in ea (fîhi, sc. pudenda; nicht: in eam, fîhâ, sc. Mariam, wie Sure 21, 91 der Text lautet). Vgl. dazu auch Wensinck, a. a. O. 368 a. Gerade durch diese Ausdrucksweise, so drastisch sie ist, wird die physische Jungfräulichkeit bei der durch den göttlichen Geist bewirkten Empfängnis um so klarer hervorgehoben.

daß Jesus keinen menschlichen Vater hat, und in diesem Sinne die unberührte Jungfräulichkeit Marias verteidigt [53]; die Geburt Jesu ist eine übernatürliche Geburt [54], und in diesem Sinne ist es wohl auch zu verstehen, daß Maria mit ihrem Sohne von Gott «zu einem Zeichen gemacht wurde für alle Welt» [55]. Zwemer denkt an Is. 9, 5, wo unter dem Ehrennamen des Messiaskindes auch «Wunderbarer» aufgezählt wird [56]; näher liegt es aber, an das Is. 7, 14 verheißene Zeichen der Jungfrauengeburt zu denken. Die Methoden, mit denen eine modernistische Richtung im heutigen Islam [57] den wunderbaren Charakter dieser Vorgänge aus dem Text des Korans wegdeuten und aus Mohammed einen modernen Rationalisten machen will [58], sind wissenschaftlich nicht ernstzunehmen.

Jugendgeschichte Jesu.

Über die Lebensgeschichte Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftreten weiß Mohammed nicht viel zu sagen, außer dem bereits erwähnten Reden des Jesuskindes in der Wiege, das auf die apokryphen Evangelien zurückgeht [59], und einigen andern Wundern, die aus derselben Quelle stammen; hierher gehört vor allem das Bilden von Vögeln aus Lehm, denen er dann Leben einhauchte [60].

---

53 Vgl. Zwemer, a. a. O. 63; Fritsch, a. a. O. 100; Asin et Palacios, a. a. O. Nr. 139. 187 (p. 133. 156 f. — Patrologia Orientalis XIX 557. 580 f.).

54 Becker, Islamstudien I 395; Ahrens, a. a. O. 195.

55 Sure 21, 91.

56 Zwemer, a. a. O. 37.

57 Vgl. darüber M. Th. Houtsma, Enzyklopâdie des Islâm I 218 (Art. Ahmedîya); Muhammed Ali, Dottrine e attività dei Musulmani Ahmadiyyah di Lahore. Oriente Moderno 6 (1926) 108—123; Arthur Jeffery, Il modernismo musulmano dell'indiano «Sir» Mohammad Iqbâl. Ebd. 14 (1934) 505—513; Hermann Stieglecker, Zum Tode Muhammed Iqbals. Theol.-prakt. Quartalschrift (Linz) 92 (1939) 101—108.

58 Vgl. z. B. die einleitende Bemerkung zur 19. Sure bei Maulana Sadr-ud-Din 504: «Dieses Kapitel ist nach Jesu Mutter bezeichnet, damit die Welt im allgemeinen und die Christenheit im besonderen sehe, mit welcher Ritterlichkeit der Prophet des Islams die Sache der Maria zu seiner eigenen gemacht hat, und wie er sie und ihre Ehre gegen jedermann in Schutz nahm. Aber das Kapitel beweist auch, daß die auf ihre Virginität hinzielenden Religionsdogmen, die von den Christen stammen, weder auf Gründen der Vernunft ruhen, noch innerhalb der Begriffssphäre menschlichen Denkens überhaupt, geschweige denn des Durchschnittsverstandes [!] liegen, also [!] auch in keiner Weise fruchtbar sind.» Wie gewaltsam der Autor vorgehen muß, um den Text diesem rationalistischen Programm anzupassen, ist bereits oben in Anm. 46 gezeigt worden; weitere Beispiele finden sich, wenn man die in diesem Artikel zitierten Koranstellen mit ihrer Übersetzung und Kommentierung bei Maulana Sadr-ud-Din vergleicht.

59 Vgl. Gabrieli, a. a. O. 52; Zwemer, a. a. O. 64 f.; Palmieri, a. a. O. 1787; Rudolph, a. a. O. 79 f. Es findet sich bereits im (arabisch überlieferten) apokryphen Kindheitsevangelium, Kap. 1 (bei C. Tischendorf, Evangelia apocrypha. Lipsiae 1853, 171 [^{2}1876, 181]). Dieses Wunder wird auch von der mohammedanischen Tradition verteidigt: Zwemer, a. a. O. 64 f.; Fritsch, a. a. O. 100. Maulana Sadr-ud-Din 507 bemüht sich, diesen Vorgang in eine spätere Zeit zu verlegen, als Jesus schon ein größerer Knabe war, was aber nicht ohne Textvergewaltigung abgeht (zu Sure 19, 28—31; dort: 19, 27—30).

60 Vgl. auch Sure 5, 110. Siehe dazu Gabrieli, a. a. O. 53; Rudolph, a. a. O. 81; Zwemer, a. a. O. 46. Über Wunder in der Kindheit Jesu nach der islamischen Tradition (meist ebenfalls aus Apokryphen entnommen) ebd. 66—75.

Über die Flucht nach Ägypten hat die spätere islamische Tradition manches zu berichten [61]; Mohammed selbst weiß nichts darüber, außer daß er eine Szene, die in den Apokryphen von der Flucht nach Ägypten berichtet wird, auf die Geburt Jesu überträgt: die Dattelpalme, die ihre Früchte herabwirft oder auch sich herabbeugt, um sie pflücken zu lassen, und an deren Fuß eine Quelle entspringt [62].

So bleibt nur noch die dunkle Stelle Sure 23, 52: «Und wir machten den Sohn Marias und seine Mutter zu einem Zeichen und gaben beiden eine Höhe zur Wohnung, eine Stätte der Sicherheit und eines Quells». Vielleicht enthält diese Stelle auch verworrene Erinnerungen aus den Apokryphen [63]; andere sehen darin eine Anspielung auf die Himmelfahrt, die damit auch von Maria ausgesagt würde [64]. In dieser Unbestimmtheit verliert sich die Kindheitsgeschichte Jesu und die Gestalt seiner Mutter in den Erzählungen des Korans.

Der Glaube der Ostkirche im Zeugnis des Korans.

Wie bei der Lehre vom Heiligen Geist, so müssen wir auch hier wieder nach Mohammeds Quellen und Gewährsmännern fragen. Bereits wiederholt war von Apokryphen die Rede, deren Inhalt ihm bekannt gewesen sein muß, denn die charakteristischen Übereinstimmungen sind zu zahlreich. Es würde zu weit führen, im Rahmen dieses Artikels alle einzelnen Entsprechungen anzuführen, aber offenbar sind diese Erzählungen Mohammeds Hauptquelle gewesen [65]. Eine Reihe von Einzelheiten geht aber nicht auf die Apokryphen, sondern auf das Lukasevangelium zurück [66]. Jedoch hat Mohammed dieses sicher nicht selbst gelesen. Auch A. Baumstark, der im Gegensatz zu der bisher herrschenden Auffassung [67] die Existenz von arabischen Bibelübersetzungen (Evangelien u. a.) in vorislamischer Zeit annimmt und beachtenswerte Gründe dafür beibringt [68], betont doch ausdrücklich, daß Mohammed keinen

---

61 Zwemer, a. a. O. 65—76 passim.

62 Sure 19, 23—26 (siehe oben S. 310); vgl. dazu Gabrieli, a. a. O. 51; Rudolph, a. a. O. 79.

63 Vgl. Wensinck, a. a. O. 368 a—b. 370 a.

64 Rudolph, a. a. O. 82 f.; Ahrens, a. a. O. 195.

65 Vgl. die einzelnen Nachweise bei Gabrieli, a. a. O., bes. 45. 47—54; Rudolph, a. a. O. 77—80; Buhl, a. a. O. 132 Anm. 18. Bachmann (siehe oben Anm. 28) gibt folgende Stellen (in sachlicher Reihenfolge) als mit den Apokryphen übereinstimmend an (S. 1): Sure 3, 31. 32. 39; 19, 16—21. 17. 23—26. 31; 3, 43; 5, 110; 19, 33. An Textausgaben bzw. Übersetzungen der Apokryphen können außer der bereits genannten Ausgabe von Tischendorf (siehe oben Anm. 59) verglichen werden: Edgar Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. [2] Tübingen 1924; Montague Rhodes James, The Apocryphal New Testament. Oxford (1926). Weitere Literatur in den einschlägigen Artikeln der theologischen Lexika. Speziell über das arabische Kindheitsevangelium (Text bei Tischendorf 1853, 171—202) vgl. die Einleitung ebd. p. XLIX—LIV.

66 Vgl. Gabrieli, a. a. O. 56—58.

67 Vgl. Rudolph, a. a. O. 7—9; siehe NZM 1 (1945) 136.

68 Vgl. Baumstark, ZM 22 (1932) 323; daselbst Anm. 12 Aufzählung der Artikel in anderen Zeitschriften, in denen sich B. mit dieser Frage beschäftigt hat. Statt Byz. Zeitschr. 31 (1929/30) muß es aber heißen 30 (1929/30), und statt Zeitschr. f. Semitistik 9 (1932) ist zu lesen: 8 (1932). Für Hinweise und Auskünfte bezüglich dieser Studien von A. Baumstark bin ich den Herren Professoren L. Forrer (Zürich) und P. de Menasce (Fribourg) zu Dank verpflichtet.

dieser Texte zu Gesicht bekommen hat[69]. So bleibt also auch hier letztlich nur der Weg der mündlichen Mitteilung.

Es ist aber eine auffallende Tatsache, wie entschieden, man möchte fast sagen, wie hartnäckig Mohammed die übernatürliche, jungfräuliche Empfängnis Jesu durch Maria betont (obwohl er von einer virginitas in partu im Sinne des kirchlichen Dogmas nichts weiß, sondern von den Geburtswehen Marias spricht). Dies ist umso auffallender, weil er sonst immer wieder beteuert, daß Jesus nur ein gewöhnlicher Mensch gewesen sei, und weil mit dieser übernatürlichen Geburt Jesus ja einen Vorzug gegenüber Mohammed erhält[70]. Seine christlichen Gewährsmänner müssen ihm also klar und einstimmig ihren Glauben an die unversehrte Jungfräulichkeit Marias überliefert haben, sonst wäre er davon nicht so stark beeindruckt worden. Die orientalische Christenheit des 7. Jahrhunderts bietet zwar in ihrer Zerrissenheit durch Häresien und Parteiungen weithin ein sehr unerfreuliches Bild; aber inmitten der Mischung echter Glaubenswahrheiten mit Lehren außerchristlicher Herkunft und mit den oft phantastischen und albernen Fabeleien der Apokryhpen blieb doch dieser Satz aus dem Glaubensbekenntnis von Nicäa und Konstantinopel, der auf der Kindheitsgeschichte des Matthäus- und Lukas-Evangeliums beruht, immer unerschütterlich und unbezweifelt: «Der Mensch geworden ist durch den Heiligen Geist, aus Maria der Jungfrau». Für diesen Glauben der orientalischen Kirche muß auch Mohammed, ohne es zu wissen und zu wollen, ohne sich über die Tragweite seiner Worte klar zu sein[71], Zeugnis geben, und durch seinen Koran ist dieses Zeugnis weitergetragen worden zu Hunderten von Millionen Menschen, von denen sehr viele vorher nichts von Jesus und Maria wußten. Ist das nicht auch ein Beitrag zur Erfüllung jener großen Weissagung: «Siehe, von nun an werden mich seligpreisen alle Geschlechter»?

---

[69] Baumstark, a. a. O. 323; vgl. auch ebd. 324 über Mohammeds geringe Kenntnisse vom Christentum.

[70] Erst später ist die Geburts- und Kindheitsgeschichte Mohammeds mit Wundern ausgeschmückt worden (vgl. Tor Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde [Stockholm 1917], besonders 28—39. 52—54. 61—68), dun ebenso werden seinem späteren Leben wunderbare Vorgänge und Taten zugeschrieben, so die Himmelfahrt (vgl. ebd. 39—46. 68—85) und andere Wunder der verschiedensten Art (ebd. 46—52. 54—61. 85—88). Über die Angleichung Mohammeds an das Christusbild der Evangelien vgl. auch Wensinck, Acta Orientalia 2 (1924) 168—198, bes. 168. 192—198. Zur Erfindung dieser Wunderlegenden hat u. a. die Polemik mit den Christen Anlaß gegeben, die immer wieder auf die fehlenden Wunder Mohammeds hinwiesen (vgl. C. H. Becker, Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung. Zeitschrift f. Assyriologie und verwandte Gebiete 26 (1912) 175—195, bes. 181; wieder abgedruckt: Islamstudien I 432—449).

[71] Vgl. Rudolph, a. a. O. 78.

Journet, Charles: **L'Eglise du Verbe Incarné.** Essai de théologie spéculative. I. La Hiérarchie apostolique (Bibliothèque de la Revue Thomiste) Paris, Desclée, De Brouwer et Cie. 1941. XVIII - 734 pp.

An sich mag es nicht in den Zuständigkeitsbereich der NZM gehören, ein Werk über die Kirche zu besprechen, das sich betont als Essai de théologie spéculative vorstellt und in dessen erstem Band — entsprechend dem Aufbau des Gesamtwerkes — die Mission nicht ausführlich zur Sprache kommt. Man vergleiche nur das Fehlen des Stichwortes Mission im gediegenen Sachverzeichnis am Schluß. Trotzdem soll auf diese bedeutsame Veröffentlichung hingewiesen werden, glüht doch in ihr derselbe Geist, von dem auch die Mission lebt: Es ist die tiefe Liebe zur heiligen Kirche. Diese Liebe hat wohl den Verfasser überhaupt dazu vermocht, ein solch großangelegtes Werk in Angriff zu nehmen. Vier Bände sind geplant. Welch eine Stoff-Fülle sie umschließen werden, davon vermag uns schon der erste dickleibige Band von 734 Seiten eine Vorahnung zu geben mit seiner Gründlichkeit, die diese Untersuchungen kennzeichnen, und entsprechend der Zahl der Fragen, die noch der Behandlung harren. Denn vorläufig ist nur die apostolische Hierarchie dargestellt in ihrer wirkursächlichen Bedeutung für die Kirche, in ihren Vollmachten und ihrer Rückführung auf die Apostel und auf Christus. Innerhalb dieses Stoffkreises kommen allerdings nicht nur die spekulativen, sondern ebensosehr die bedeutenderen kirchengeschichtlichen und rechtlichen Fragen zur Sprache. Dabei spielt die angedeutete Rückführung auf das menschgewordene Wort in den Gesamtdarlegungen eine gewichtige Rolle. Der Titel L'Eglise du Verbe Incarné ist dafür charakteristisch. Das Werk reiht sich damit ein in die schon oft vermerkte Hauptlinie der modernen Ekklesiologie, die die Kirche als Fortsetzung der Menschwerdung, mystischen Leib Christi usw. vom Geheimnis der Inkarnation aus begreifen möchte, und wodurch eine irgendwie gemeinsame Grundkonzeption herausgestellt wird für das aktuelle Gespräch mit dem Orient und der High Church. Es soll dies aber nicht heißen, das Werk sei nur angelegt auf den gegenwärtigen Augenblick und seine Bedürfnisse. Vielmehr ruht es auf dem soliden Grund der Patristik und Scholastik, deren gründliche Kenntnis seitens des Verfassers sich allsogleich verrät und die geschickt und ausgiebig verwertet wird, um die Probleme von der Tiefe her anzupacken. Dazu kommt eine wohltuende Aufgeschlossenheit gegenüber den im Schoß der Kirche selber und in den Auseinandersetzungen mit den sich trennenden kirchlichen Gemeinschaften auftauchenden und im Lauf der Zeit wechselnden Problemstellungen. Gerade die Liebe zur alten Kirche, die doch stetsfort jung bleibt, mag hier das Auge geschärft und das Herz geweitet haben. Speziell die zahlreichen Anmerkungen und weit ausholenden Exkurse (cf. die Auseinandersetzung mit den Pravoslawen 211—215, oder jene mit Möhlers pneumatischer Kirchenkonzeption in dessen Frühwerk «Die Einheit der Kirche» 630—641) zeugen von diesem lebendigen Interesse, dem der Stempel wahrhaft katholischer Weite aufgedrückt ist. Eine staunenswerte Belesenheit in den verschiedenen Sprach- und Sachbereichen ist hier Voraussetzung. In der Konsequenz dieser Haltung liegt es dann auch, daß hie und da in den systematischen Darlegungen missionarische Folgerungen aufgezeigt werden oder Missionsfragen zur Illustration dienen: Die heutige Regelung der ostasiatischen Ritenfrage 252, n 2; Missionsmethode des hl. Franz Xaver 322, 1n; heiliger Krieg und bewaffnete Mission 369 f usw. Auch wo manchmal das Wort Mission nicht steht, geht es doch um sie: cf. L'Eglise corédemptrice 626—629. Es gibt sich darin — vielleicht unbewußt — wieder einmal der Wesenszusammenhang von Kirche und Mission kund, zunächst rücksichtlich der Missionsbegründung, aber auch rücksichtlich missionsmethodischer Fragen, die neue Beleuchtung aus der ganz allgemeinen, grundsätzlichen Betrachtung von Natur, Eigenart, Aufbau und Aufgabe der Kirche erhalten können. Es soll damit allerdings nicht einer aprioristischen Lösung der praktischen Fragen das Wort geredet werden; aber tiefer besehen, erweisen sich manche Gegensätze katholischer und protestantischer Missionsmethoden als Folgerungen der gegensätzlichen Kirchenauffassung. Es ist darum zu bedauern, daß in der Darstellung der wirkursächlichen Rolle der Hierarchie für den Aufbau der Kirche ihre

notwendige missionarische Sendungsaufgabe zu kurz kommt. Die Kirche als solche bindet der Missionsbefehl, das heißt konsequent zur hierarchischen Verfassung zunächst das Oberhaupt der Kirche, den Papst, und in Unterordnung unter ihn das Kollegium der Bischöfe. Dadurch bekommt die katholische Mission ihren streng kirchlichen Charakter in ihrem Ausgangspunkt durch die missio canonica seitens der kirchlichen Autorität und in ihrem Resultat, der Ausbreitung der hierarchisch geeinten Kirche über die ganze Welt. Es ist dies ein hervorstechendes Distinctivum der katholischen Mission gegenüber der protestantischen, die im Grund völlig auf der privaten Initiative, der Bekenntnisfreude des Einzelnen und nicht der Kirche als solcher beruht und deren folgerichtige Organisationsform die freigesellschaftliche ist. Aber vielleicht hat der Verfasser diese missionarische Sendung dem dritten Band vorbehalten, wo die Materialursache und die Katholizität der Kirche behandelt werden sollen.

Diese Ausstellung ist mehr als Ergänzung gedacht und stößt keineswegs die allgemeine Charakteristik des anregenden, gut fundierten, aufgeschlossenen Werkes um. Auf eine theologische Erörterung der Gesamtposition und der Einzelheiten einzutreten, ist die NZM nicht der Ort. Nur ein paar Fragen mehr allgemeinerer Natur sollen formuliert werden: 1. Ist ein Aufbau nach den vier Ursachen das Natürliche und Angebrachte für ein solch komplexes Gebilde, wie es die Kirche darstellt? Und dies zumal dann, wenn diese Einteilung mit den vier Wesensmerkmalen der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität gekoppelt wird? Bedingt dies nicht zwangsläufig teils ein Zerreißen oder Überschneiden, teils ein Zusammenschachteln des weitschichtigen Stoffes? Aufbau und Darstellung verlieren etwas von ihrer organischen Natürlichkeit. So ist z. B. das zehnte Kapitel über die Apostolizität in zu losem Zusammenhang mit dem Ganzen, erscheint mehr als Anhängsel. Werden wir in diesem Schema auch immer von den aufschlußreichsten Seiten an die große Wirklichkeit der Kirche herangeführt? — 2. Ist das rechte Gleichgewicht zwischen der eigentlich spekulativen Durchdringung und den rein positiven geschichtlichen oder rechtlichen Fragen gefunden? Gewiß gehört die Aufgeschlossenheit für alle einschlägigen Probleme auch positiver Natur zu den Vorzügen dieses Werkes, damit von gesicherter Plattform aus das theologische Denken beginnen kann. Aber manchmal beanspruchen positive Untersuchungen allzu breiten Raum und verwischen die streng logische Linienführung. Erst das Nachschlagen im trefflichen Inhaltsverzeichnis gibt einem die Orientierung zurück. Das gilt z. B. für die rund hundertfünfzig Seiten über das Verhältnis von Kirche und Staat im Mittelalter. Damit hängt es auch zusammen, daß stellenweise die eigentlich spekulative Verarbeitung zurücktritt. — 3. Wahrt das Werk immer den streng theologischen Charakter? Oder finden sich darin auch mehr theologisierende, schöngeistige Schichten? Es mag das Fehlen dieser Homogeneität resultieren aus dem schwierigen Zusammenguß zahlreicher Artikel des Verfassers aus verschiedenartigen Zeitschriften zu einem Band. Ein Hauptteil stammt dabei eben aus der nicht streng theologischen Revue «Nova et Vetera». Freilich will der Verfasser mit Absicht Nichttheologen ausgiebig zu Wort kommen lassen, weil sie oft ein besonderes Gespür für die Zeitlage und die Zeitbedürfnisse hätten (cf. XVII unten). Aber der Ausgleich ihres Anteils mit demjenigen der Fachekklesiologen ist für einen Essai de théologie spéculative nicht befriedigend. Ein Überblick über die zitierten Autoren zeigt sofort das Fehlen oder das allzu geringe, bloß beiläufige Heranziehen mancher Ekklesiologen oder spezieller Kenner ostkirchlicher Fragen, vielleicht zugunsten von Denkern, besonders des französischen Sprachbereiches, zu denen eine geistige Verwandtschaft und besondere Sympathie besteht.

Alle diese Fragen finden — so hoffen wir — eine gewisse Lösung in den folgenden Bänden. Mit Spannung dürfen sie ja erwartet werden als wertvoller Beitrag zu dem Problem, das, dogmengeschichtlich gesehen, unserer Zeit besonders aufgegeben erscheint: Die Kirche in ihrem innern Wesen und Wirken. Josef Schumacher

Barth, Karl: **Auslegung von Matthäus 28, 16—20.** 24 Seiten. Basler Missionsstudien Neue Folge Nr. 17. Verlag der Basler Missionsbuchhandlung, Basel 3.

Diese Schrift sieht ab von den Kontroversen, die sich in neuerer Zeit um die Begründung der Mission erhoben haben (vgl. NZM 1945, S. 72: Lemaitre, L'universalité

und S. 88—94: Um eine Neubegründung etc.). Sie will rein positiv der Neubesinnung und der tieferen Erfassung des Missionsbefehls Christi dienen. — Einleitend betont der Verfasser, daß die Osterberichte von wirklichem Geschehen reden, aber lückenhaft und widerspruchsvoll, im Stil der geschichtlichen Sage. Deshalb lehnt er jeden Versuch der Harmonisierung ab. Dazu sei bemerkt: Eine besonnene Literarkritik weiß um die Eigenart der Synoptiker, Tatsachen zusammenzustellen, ohne zeitliche Abstände und Ortsveränderungen zu vermerken. Daher das vermeintlich Widerspruchsvolle. Daher aber auch die Möglichkeit, Einzeltatsachen der Heilsgeschichte aus der Gesamtschau geschichtlich zu ordnen ohne willkürliches Harmonisieren. — Die Auslegung erfolgt im übrigen im traditionellen Sinn. Besonders eindrucksvoll ausgelegt wird die Einleitung zum Sendungsbefehl. Jesus gibt ihn im Bewußtsein, alles Recht und alle Macht zu besitzen. Überzeugend wird die universale Geltung des Befehles dargetan. Der Verfasser zeigt da die Übereinstimmung mit früheren Aussagen Jesu und alttestamentlichen Weissagungen. Leider missen wir diese Allgemeinschau auf den letzten Seiten, wo an einigen Stellen eine zusammenhanglose wortklauberische Auslegung zu Ausfällen gegen die «ganze zutiefst überhebliche, selbstsüchtige Idee der römischen Kirche» Anlaß bietet. Ferd. Lachenmeier

Chappoulie, Henri, docteur en droit canon, docteur ès-Lettres: Aux Origines d'une Eglise: **Rome et les Missions d'Indochine au XVII^e siècle.** Tome I 452 pp. Paris, Bloud et Gay, 1943.

Dank den Quellenpublikationen von A. Launay und einzelnen Monographien, wie von P. Adelhelm Jann, Baudiment u. a. war die Geschichte der hinterindischen Mission in den großen Umrissen aufgehellt. Daß man aber von den Vorgängen im einzelnen, von den grundsätzlichen Auseinandersetzungen mit dem portugiesischen Patronatsrecht, von dem allmählichen Zusammenwachsen der alten und neuen Missionare und von so manchen Fragen des methodischen Vorgehens recht wenig wußte, kommt dem Historiker beim Lesen dieses herrlichen Bandes vom Direktor der päpstl. Missionswerke in Paris so recht zum Bewußtsein. Der uns zur Besprechung vorliegende erste Teil ist in dreifacher Hinsicht von besonderer Bedeutung, zunächst inhaltlich: Wie der Titel besagt, sucht der Verfasser das Eingreifen Roms, bzw. der Propaganda, in die fernöstlichen Missionen in seinen einzelnen Linien von den ersten bescheidenen, aber grundsätzlich bedeutsamen Anfängen unter Ingoli bis zur Anerkennung der Apostolischen Visare, etwa bis zum Tode des ersten residierenden, Msgr. Lambert de la Motte, 1679, darzulegen. Die Vorgeschichte unter den Jesuiten von Makao und dem portugiesischen Patronatsrecht bis zur Abreise P. Alex. de Rhodes 1645 wird anhand der gedruckten zeitgenössischen Quellen und der Literatur, zumal aus indochinesischen Zeitschriften (Arbeiten von dem Pariser Missionar L. Cadière u. a.) beschrieben. Dann folgt vor allem auf Grund der reichen Propagandamaterialien eine gründliche Würdigung der Haltung der Propaganda von 1622 bis zur Sendung der ersten Apostolischen Vikare und endlich die einläßliche Schilderung vom Wirken und Kämpfen der ersten Pariser Missionare in Siam, Cochinchina und Tongking. Im Zentrum dieser Arbeiten steht die überragende Gestalt des ersten Apostolischen Vikars Lambert de la Motte, der im Gegensatz zu seinem Amtsbruder Msgr. Pallu von der Missionsgeschichte bisher wenig beachtet wurde. Gleichzeitig erfährt auch das Wirken anderer Missionare, zumal das der Jesuiten von Makao, eine aufhellende Darstellung. Der außerordentlich reiche Inhalt erhält jedoch seinen besonderen Wert durch die wissenschaftliche Methode, mit der er dargeboten wird. Neben den Quellen des Propagandaarchivs konnte der Verfasser wichtige Dokumente aus der Bibliothek Vittore Emmanuele in Rom, aus verschiedenen französischen Archiven und vor allem aus dem Archiv des Pariser Missionsseminars (außer den von Launay bereits gedruckten Quellen) benutzen. Besonderen Dank schulden wir ihm, daß er im Anhang aus dem Propagandaarchiv einige wichtige Quellentexte in wörtlichem Abdruck vorlegt, so die drei Memoranden des ersten Propagandasekretärs Ingoli (von 1625, 1628 und 1644), das Bittgesuch Alex. de Rhodes an Innozenz X. von 1652, dann in textkritischer Bearbeitung die Instruktion der Propaganda an die Apostolischen Vikare von 1659, die nun erstmals in dieser Vollständigkeit vorliegt, und endlich ein Memorandum des Sekretärs Manfroni von 1666. Auch die gedruckten Quellen und Literatur wurden

in seltener Vollständigkeit ausgewertet, auch die Arbeiten der alten ZM. Hier wurde nur der allgemein orientierende Beitrag von Th. Grentrup, Das kirchliche Handelsverbot für die Missionare, ZM XV (1925), 257—268 übersehen. Gerade durch die Heranziehung der weitschichtigen zeitgenössischen politischen, handels- und kirchengeschichtlichen Quellen hat es Msgr. Chappoulie verstanden, wirklich neues Licht über die oft so verwirrenden Jahrzehnte hinterindischer Missionsgeschichte und die entsprechenden Hintergründe in Rom, Paris oder Lissabon zu verbreiten. All das reiche Material — und das ist der dritte Vorzug des Werkes — wird in einer fein abgewogenen, wirklich objektiven Darstellung vorgelegt. Der Verfasser steht über den Parteien. Bei aller Anerkennung der Mühen und Leiden der Apostolischen Vikare verschweigt er ihre persönlichen Fehler und Fehlgriffe nicht, auch nicht die ersten Mängel des methodischen Vorgehens, und bei den Jesuiten, deren Verhalten er grundsätzlich verurteilen muß, läßt er doch alle persönlichen Entschuldigungsgründe gelten, die sich aus der Zeitlage und vor allem aus ihrer engen Verbindung mit dem portugiesischen Vertretern der Patronatsmacht ergaben. Offen und ehrlich werden auch die Bemühungen Pallu's und Lambert's de la Motte um die Förderung des französischen Handels besprochen, während anderseits die «Legende», als ob die ersten Vikare ausgesprochene Jesuitenfeinde gewesen seien durch zahlreiche Quellenbelege entkräftet wird. — Das S. 157 genannte Ergänzungswerk des Verfassers: Une controverse entre missionnaires à Siam au XVII^e siècle, le Religiosus negotiator de J. Tissanier, Paris 1943 — hat uns leider noch nicht erreicht. Beckmann

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz. Annuaire missionnaire catholique de la Suisse 1945. Herausgegeben vom Schweizerischen Katholischen Akademischen Missionsbund, Fribourg. 96 Seiten.

Wie die letzten elf Jahrgänge (vgl. NZM I 1945 65—68) ist auch das neue Jahrbuch einem einheitlichen Thema gewidmet. Unter dem Motto «Omnibus amnia» gruppieren sich die Beiträge um den Träger der missionarischen Sendung, den Missionar: P. Dr. Burkhard Mathis OMCap, L'organisation des Missions d'après le Droit canon. (8—14); P. Dr. Laurenz Kilger OSB, Der Missionsberuf im Wandel der Jahrhunderte (15—24); P. André Perraudin PB, La réponse missionnaire de notre époque (25—38); Jos. Beerli PSM, Der Missionar, Gesandter der göttlichen Liebe (39—46); P. Franz Brem SMB, Der Missionar und sein Beruf (48—60); P. André Ducry CSSp, Missionnaire et Patriotisme (61—66); Hugo Huber SVD, Der Missionar als Kulturträger (67—76); P. Dr. Fidelis Beerli OSB, Missionarisches Höhenziel: die einheimische Kirche (77—84); im Anhang, der dem schweizerischen Missionsleben gewidmet ist, befindet sich ein Bericht über die Gründung des Missionsinstitutes an der Universität Freiburg, des Tropeninstitutes an der Universität Basel und der NZM (85—86), dann die Namen der wenigen Missionare, die im Jahre 1944 aus der Schweiz abreisen konnten (86), kurze biographische Notizen über verstorbene Schweizer-Missionare (87—88) und die bekannte Missionsbibliographie der katholischen Schweiz vom 1. Jan. bis 31. Dez. 1944, zusammengestellt von Prof. Dr. J. Beckmann SMB (89—96). — Der Wert dieses Jahrbuches liegt darin, daß das Interesse am Missionswerk unter den Akademikern geweckt und wachgehalten wird. Aber auch der praktische Missionar wird, wie die Titelangabe zeigt, viel Anregung für seine Berufsauffassung gewinnen können. Von missionswissenschaftlicher Bedeutung ist die auf reichen Quellen und Literatur fußende Arbeit von Kilger. Jos. Zürcher SMB.

Danquah, J. B., Ph. D., LL. B. (Lond.): **The Akan Doctrine of God,** A Fragment of Gold Coast Ethics and Religion. (Lutterworth Library, vol. XVI., Missionary Research Series, No. 4.) 206 Seiten. Lutterworth Press, London and Redhill, 1944.

Hatten bisher europäische Gelehrte es versucht, die religiösen Anschauungen der Stämme Afrikas zu erforschen, so tritt im vorliegenden Buche ein Afrikaner in ihre Reihen, um uns in wissenschaftlicher Form einzuführen in die theologische Begriffswelt seines eigenen Volkes, der Akan an der Goldküste. Ein solches Unter-

nehmen muß mit Freuden begrüßt werden. Wer sollte treffenderen Aufschluß geben können über uns interessierende Fragen, — die dem fremden Reisenden sonst von den Einheimischen nur zagend und meistens unvollständig beantwortet werden, — als einer, der in Afrika aufgewachsen ist und an europäischen Hochschulen eine methodische Bildung erhalten hat? — J. B. Danquah ist der Sohn Emmanuel Yao Boakye Danquahs, genannt ‚Yiadom', der ‚Befreier'. Bis zu seinem 40. Jahre war dieser ‚Hoftrommler', d. h. Erklärer der mündlich überlieferten Geschichte und Lieder beim König Akyem Abuakwa. Als die Basler Missionäre ins Land kamen, wurde er ein ‚Evangelist' und eifriger Prediger des Evangeliums (48). Er starb 1914. Sein Sohn kam nach England, studierte Philosophie und Rechte, und erwarb sich auf beiden Gebieten akademische Grade. Er ist Lehrer der Twi-Sprache an einer Schule in London und Rechtsanwalt. Sein Spezialgebiet, seine Lieblingsbeschäftigung ist das Studium der Gebräuche und Sitten seines Volkes, wofür er auch die religiösen Anschauungen gründlich erforschen mußte. Mit den Kenntnissen, die er von zuhause mitbrachte, und mit den westlichen philosophischen Systemen vertraut, als Kenner des Christentums sollte ihm sein Studium des Akan Gottesbegriffes wohl gelingen. Nach mehrjähriger Arbeit hatte er ein dreibändiges Werk im Manuskript fertig. Er gab es einem Landsmann zum Durchlesen, bekam dann zwei Bände zurück. Da brannte sein Haus nieder und in ihm das wertvolle Manuskript. Was heute vorliegt, ist der gerettete dritte Band. — Dr. Danquah hat in seiner Arbeit nicht unabhängig von vorne angefangen. Er benützt ausgiebig die gründlichen Studien des Engländers Rattray, der Deutschen Westermann und Christaller, letzterer von der Basler Mission. Christaller hat nicht weniger als 3680 Sprüche der Akansprache gesammelt und geordnet, die einen guten Begriff geben von der religiösen und ethischen Anschauung. Danquah schöpft ausgiebig aus dieser Sammlung. Er hat dazu den Vorteil als Volksgenosse der Akan, daß er die Sprache und deren Feinheiten nicht bloß aus Grammatiken und Wörterbüchern kennt, sondern aus intimster Verbundenheit mit dem Volke selber. Akan ist seine Sprache. Bekannt ist ihm von seinem Vater her die Volkstradition und deren Sinn. Bei der Analysierung eines Wortes oder Begriffes kennt er gleich Dutzende von ähnlichen Formen und kann aus ihnen den wahrscheinlicheren Sinn herausfühlen. Eine nicht einfache Sache ist die Deutung religiöser Worte. ‚Doma' z. B. ist zusammengesetzt aus ‚do' und ‚e-ma'. Die Silbe ‚do' kann nicht weniger als 24 Bedeutungen haben, je nachdem sie ausgesprochen wird (59). — Danquah klagt einmal, daß Rattray zwar da und dort im Halbdunkel der Akanreligion Lichtstrahlen sah, aber nicht das volle Sonnenlicht erkannte. Das mag stimmen. Anderseits wird man Danquah nicht von derselben Unzulänglichkeit freisprechen können, wenn man seiner Auslegung westlicher (griechischer und christlicher) Religionen folgt. Und das ist wohl die Schwäche seines Buches. Er hat unendlich viel gelesen in philosophischen und theologischen Büchern; leider nennt er keine katholischen Autoren. Kant, Hegel, Spionza, Stuart Mill u. a. sind seine Gewährsmänner (XIII.). Das Christentum scheint er nur aus rationalistischen Quellen zu kennen. Er bleibt meistens stehen beim Wort, das er dann ungehemmt auslegt und anwendet nach seinen eigenen Akan Anschauungen. Um nur katholische Begriffe zu nennen: der Messias ist eine Wiedergeburt, ein allmählich sich zum Gott emporentwickelnder Mensch, ein Zwischending zwischen Gott und Mensch. (120. 95.) Von der Erbsünde hat er nur einen verkehrten Begriff. (80.) Hölle: ein Schreck, um zur Sittlichkeit zu zwingen. (109.) Unsterblichkeit der Seele, persönliche, individuelle Unsterblichkeit, gibt es nicht, dafür eine Seelenwanderung. Das Problem des Übels umgeht er, indem er die Allmacht Gottes preisgibt. (87.) Katholische und protestantische Kirchen sind Organisationen; wer ihnen angegliedert ist, ist ipso facto seines Heiles sicher. Idealer ist da die Akangemeinschaft, in der jeder zum Wohle des Stammes schaffen muß, um zu Gott zu gelangen. Danquah versucht durchgehends die westliche Religionsphilosophie so umzudeuten, daß sie entweder mit der Akan-Religion übereinstimmt, oder die letztere als die bessere dasteht. Vom Christentum jedenfalls bekäme man aus der Lesung des Buches einen ganz falschen Begriff. — Man hat am Schluß der Studie den Eindruck, daß die Akan-Religion mit ihrem Gottesbegriff eine ganz ideale ist, eventuell sich entwickeln wird zur Weltreligion. (126.) Eine Christianisierung der Akanstämme wäre darum eine überflüssige Bemühung. Danquah spricht das nicht so klar aus, aber er möchte doch insinuieren, daß man

die Akan in Ruhe lasse. Gewiß, wenn das Christentum nur das ist, was er davon weiß, dann mag er Recht haben! Er wehrt sich energisch gegen einen Ausspruch Westermanns, daß Akan-Religion und Christentum sich entgegengesetzt seien, und daß die eine Religion der andern weichen müsse. (17.) — Nehmen wir an, daß Danquah den Akan-Gottesbegriff richtig formuliert, daß das ethische Prinzip: ‚gut ist, was dem Stamme nützt' oder ‚Religion ist Dienst an der Rasse', wirklich die maßgebenden sind (182, 169), daß Danquah die Lehre von der Seelenwanderung den Tatsachen entsprechend wiedergibt (was man vielleicht nur zaudernd annehmen kann, wenn man sieht, wie oberflächlich und unkritisch er die uns bekannte westliche Philosophie behandelt), so ergäbe sich nun die Frage: was kann der Missionär aus dem Buche lernen? Zunächst, daß es eine sehr komplizierte Sache ist, die Gottesbegriffe und die damit zusammenhängenden Probleme zu erfassen. Selbst ein Stammesgenosse hat da seine Schwierigkeiten. Ferner, daß man sich keinen Illusionen hingeben darf, man habe auf diesen Gebieten in kurzer Zeit sich eingedacht in ein fremdes Volk. Danquah hat alle möglichen Mittel zur Verfügung gehabt, sich ins Christentum einzuleben, und es ist ihm nicht gelungen, sich von seinen eigenen, ererbten Anschauungen freizumachen. Drittens zeigt das Buch, daß dem Missionär wohl Worte angeboten werden können bei heidnischen Völkern, Worte, die ausgezeichnet in unseren Katechismus hineinzupassen scheinen, die aber etwas ganz anderes bedeuten, als was wir mit dem Wort bezeichnen (z. B. ‚nana', Vater-Gott. Bei den Akans ist aber ‚nana' der Stammvater, der Urvater, von dem alle abstammen, nicht der ewige Schöpfer.). Danquah macht in umgekehrter Richtung immer wieder diesen Fehler. Wir dürfen nicht ausgehen von dem, was wir vorfinden bei den Heiden, sondern von unserer geoffenbarten, absolut sicheren Glaubenswahrheit. Da gibt es keine Anpassung, keine Entwicklung. Wir bringen den Heiden etwas wesentlich Neues. Auch sittliche Begriffe mögen bei den Heiden sich vorfinden, die gut sind (weil aus dem natürlichen Gewissen entstammend). Aber die Begründung der Gesetze wird christlich sein müssen, nicht bloß aus Stammesnützlichkeit geschöpft. Aus dem ganzen Buch geht hervor, wie verworren wesentliche Begriffe sind bei Völkern ohne Offenbarung, wie sie aber nach der Wahrheit suchen, wie sie vor denselben Welträtseln (Gott, Jenseits, Tod usw.) stehen wie wir, aber mit ihrer bloßen Vernunft nicht zur Lösung kommen. Endlich noch eine mehr ‚persönliche' Bemerkung. Danquah empfindet es als Nicht-Europäer, daß man von ‚Primitiven', ‚natives' spricht, oder gar von ‚Wilden'. (104.) Wir geben ihm Recht, wenn diese Bezeichnungen zugleich Verachtung enthalten sollten. Daraus ergibt sich, daß der Missionär sein Volk kennen muß mit all seinen religiösen Verirrungen, es aber nicht verachten darf. Damit würde er sich den Eingang verschließen. Er will sie aber gewinnen, diese Primitiven, und aus ihrer Verirrung herausführen. Die Empfindlichkeit Danquahs ist ein klarer Beweis, daß auch die Primitiven ganze Menschen sind und als Menschen behandelt sein wollen. Paul Weiß

Gabus, Jean: **Vie et coutumes des Esquimaux Caribous.** Avec des Illustrations dans le texte et en hors-texte. 224 pp. Libraire Payot, Lausanne 1944.

Vorliegendes Werk bietet die wissenschaftlichen Resultate einer ethnologischen Forschungsreise zu den Renntier-Eskimos der Hudson-Bay. Der Autor behandelt darin neben dem geographisch-wirtschaftlichen Rahmen vorab das soziale und geistige Leben der von ihm besuchten Eskimos. Eine ganz besondere Bedeutung kommt dabei, wie P. Wilh. Schmidt S. V. D. in einem anerkennenden Vorwort betont, den Kapiteln über das geistig-religiöse Leben zu, in denen manche bisher unbekannte Punkte aufgehellt werden. Neben den eigenen Beobachtungen, die naturgemäß den ersten Platz einnehmen, benutzte der Verfasser auch die bisher erschienene Literatur zur Frage, darunter auch die Erfahrungen der Oblatenmissionare (vorab von Msgr. Turquetil). Taktvoll weist er hie und da auf besonders für Missionare wichtige Zusammenhänge hin. Zum besseren Verständnis der Renntier-Eskimos und der Missionsarbeit unter ihnen trägt das Buch viel bei. Ein ergänzendes Werk über die materielle Kultur der Renntier-Eskimos ist in Vorbereitung . Beckmann

Abkürzungen — Abréviations

AAS	=	Acta Apostolicae Sedis
Afer	=	Africanae Fraternae Ephemerides Romonae
AFH	=	Archivum Franciscanum Historicum
AFP	=	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHSJ	=	Archivum Historicum Societatis Jesu
AIA	=	Archivo Ibero-Americano
AnOCD	=	Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum
AnOMC	=	Analecta Ordinis Minorum Cappucinorum
AOFM	=	Acta Ordinis Fratrum Minorum
APF	=	Annales de la Propagation de la Foi
BCP	=	Bulletin Catholique de Pékin
Bib.	=	Rommerskirchen, Bibliografia Missionaria
BM	=	Bulletin des Missions, Lophem-lez-Bruges
BMC	=	Bulletin de l'union Missionnaire du Clergé
BSME	=	Bulletin de la Société des Misisons Etrangères (Hongkong)
CCS	=	Collectanea Commissionis Synodalis (Dossiers de la Commission Synodale), Peking
CF	=	Collectanea Franciscana
CPF	=	Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide
CR	=	Compte Rendu
DeKM	=	De Katholieke Missien
EMM	=	Evangelisches Missionsmagazin, Basel
ETI	=	En terre d'Islam
Fides	=	Fideskorrespondenz, Rom
GL	=	Grands Lacs
Guida	=	Guida delle Missioni Cattoliche. Roma 1935
HM	=	Het Missiewerk
JB	=	Jahresbericht
JPF	=	Juris Pontificii de Propaganda Fide Pars
IRM	=	International Review of Missions
KM	=	Die Katholischen Missionen
KMJ	=	Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz - Annuaire Missionnaire Catholique de la Suisse, Fribourg
LeMC	=	Le Missioni Cattoliche
LesMC	=	Les Missions Cattoliques
MC	=	Missiones Catholicae. Rom 1907, 1922
MR	=	Viermonatsschrift für Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft
NZM	=	Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft - Nouvelle Revue de science missionnaire
		Pensiero Missionario
PrM	=	Priester und Mission
RHM	=	Revue d'Histoire des Missions
RUM	=	Rivista dell'Unione Missionaria del Clero in Italia
SML	=	Semaine de Missiologie de Louvain
Streit (-Dindinger) BM	=	Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum
Syl.	=	Sylloge praecipuorum documentorum. Rom 1939
ZM	=	Zeitschrift für Missionswissenschaft

ACTA TROPICA

Zeitschrift für Tropenwissenschaften und Tropenmedizin

unter Mitwirkung erster Fachgelehrter des In- und Auslandes, herausgegeben von R. Geigy, A. Gigon, F. Speiser, R. Tschudi, Professoren an der Universität Basel.

Die Zeitschrift enthält Aufsätze aus den folgenden Sachgebieten: Anthropologie und Ethnographie, Naturkunde der Tropen, Tropische Landwirtschaft, Tropenmedizin, Veterinärmedizin. Ferner findet eine nach Sachgebieten geordnete internationale Bibliographie aller Tropenwissenschaften Aufnahme.

Für die nächsten Hefte sind u. a. folgende Publikationen vorgesehen:

Missionswissenschaften:

P. de Menasce. La doctrine sociale catholique et les missions d'Afrique.
J. Beckmann. Die Stellung der kath. Mission zur bildenden Kunst der Eingeborenen in den Tropen.
L. Kilger. Handwerker-Schulen im alten Südamerika.
H. Witschi. Die religiöse Krisis des Ostens und die Mission.
E. Kellerhals. Strukturwandlungen der evangelischen Mission im Krieg.
H. Nicod. Les Sociétés secrètes de l'Ouest Africain.
P. Metraux. Die Bedeutung der ärztlichen Mission für die Tropenmedizin.
H. Schaerer. Mission und Ethnologie.
H. Huppenbauer. Afrika-Missionare im Dienst der Sprachforschung.

Sammelreferate über katholische und protestantische Neuerscheinungen.

Kolonisation:

W. Bodmer. Immigration et colonisation suisse en Amérique du Sud.
J. Gabus. La colonisation chez les Touaregs au boucle du Niger.
A. Laett. The Swiss Emigration to Africa.
G. Lobsiger. Les grands courants d'émigration suisse d'outre-mer.

Ethnographie:

Th. Delachaux. Méthodes et instruments de divination en Angola.

Veterinärmedizin:

W. Frei. Besonderheiten der Entstehung u. Verbreitung von tropischen Tierseuchen.

Preis des Bandes von 4 Heften à 96 Seiten im Format 17×24 cm Fr. 30.—.

Bitte verlangen Sie ausführlichen Prospekt!

Verlag für Recht und Gesellschaft AG., Basel

Printed in Switzerland

Buchdruckerei Gebr. Oberholzer, Uznach

GTU Library
Periodical
/Neue Zeitschrift fur Missionswissenscha
G
3 2400 00182 9195

Neue Zeitschrift für
Missionswissenschaft

v.1
1945 CBPac

v.1
1945

39541

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709